سازمان کتابخانه ها، موزه ها و مرکز اسناد آستان قدس رضوی

اداره مخطوطات

نام کتاب رسائل -

مؤلف متن میرزا ابوالقاسم قمی محشی

شارح .... مترجم ....

تاریخ تحریر تألیف ۱۱۹۵ ق نوع خط نستعلیق تعداد سطر ۲۵

نام کاتب ....

موضوع فقه زبان عربی عدد اوراق از ۲۹ تا ۳۶

طول ۲۱ عرض ۱۴ شماره عمومی ۳۳۷۵۳

وقفی / خریداری سید محمد باقر سبزواری تاریخ وقف محرم ۱۴۰۵

ملاحظات

۱- منجزات المریض ۲- رسالة حکم الاشیاء المأخوذة من المیّت ۳- رسالة شیر بهاء ۴- جواز تصرفات المالک فی ملکه مع لزوم اضرار الغیر ۵- ارضاع احدی الاختین ولد الاخری ۶- رسالة الوصیة ۷- رسالة القصاص ۸- الشرط فی ضمن العقد ۹- المعاملة المحاباتیه ۱۰- شرح حدیث ح اناطین

از جمله کتب وقفی مرحوم آخوند ملا علی محمد طاب ثراه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وحده الذي انجز وعده ونصر عبده والصلوة والسلام على من وصينا باتباع الثقلين محمد اشرف
الثقلين وآله واصحابه المصطفين اما بعد فهذه رسالة في مسئلة منجزات المريض بينتها وعجالة في توضيح
حكم تبرعات المشارف للموت وفتويها فنقول اتفق الاصحاب بل العلماء ظاهرا كما ادعاه غير واحد على
ان الوصية انما تجوز في الثلث الا ان يجيز الوارث وانما نسب الخلاف الى علي بن بابويه وهو ضعيف لا يقدح
في دعويهم الاجماع واختلفوا في عطايا المريض المنجزة كالعتق والهبة مع الاقباض والابراء والمعاملات المحاباتية
ونحو ذلك مما يوجب تفويت المال على الورثة من غير عوض بخلاف مثل البيع بثمن المثل والشراء كذلك وكذا
الاجارة وغيرها مع احتمال الخلاف في بعضها ايضا كما سيجيء الاشارة اليه فذهب المفيد في المقنعة
وعلم الهدى في الانتصار والشيخ في النهاية وابن البراج وابن ادريس وتلميذ المحقق الى انها من الاصل واختاره
المحقق الاردبيلي ره والمحقق الخراساني ره وذهب الشيخ في المبسوط وابن بابويه وابن الجنيد والمحقق والعلامة
في اكثر فتاويهما مع ظهور التردد من العلامة في كتاب الحجر من الارشاد وكالمحقق في كتاب الوصايا من الشرايع
والشهيدان وغيرهم من المتاخرين الى انها من الثلث والذي يظهر من الفقيه موافقته للقول الاول كما ستنقل
عنه ولكن العلامة نقل عنه في المختلف القول الثاني ويظهر ذلك من الكليني ره ايضا حيث عقد بابا لان صاحب المال
احق بماله ما دام حيا وذكر الاخبار الدالة على ذلك والاول اقرب لنا وجوه الاول الاصل تمسك به بعض
الاصحاب والحق ان الاصل هنا لا يثبت الا جواز الفعل اما ترتب الاثر وهو اللزوم فيما زاد على الثلث
فهو حكم شرعي يحتاج الى الدليل والاصل عدمه ولا معنى له الا ارادة العمومات ولكن العموم دليل آخر الثاني الاستصحاب
فانه قبل المرض كان تصرفاته لازمة في جميع امواله فيستصحب الثالث الاجماع نقله السيد المرتضى ره والعجب ان
العلامة في المختلف والشهيدان وغيرهم رحمهم الله من المتصدين لنقل الاقوال لم ينقلوا عن السيد في المسئلة
قولا قال في الانتصار ومما انفردت به الامامية ان من وهب شيئا في مرضه الذي مات فيه اذا كان
عاقلا مميزا تصح هبته ولا يكون من ثلثه بل من صلب ماله وخالف باقي الفقهاء فيه وذهبوا الى ان الهبة في مرض
الموت محسوبة من الثلث دليلنا الاجماع المتردد ولان تصرف العاقل في ماله جائز وما تعلق للورثة بماله و
هو حي فهبته جايزة فلذلك صح بلا خلاف نفقته جميع ماله على نفسه في ماكل ومشرب فان قيل اي
فرق بين الهبة في المرض والوصية في المرض قلنا الهبة حكمها منجز في الحال وما يتعلق في حال الحيوة حق الوارث
بمال الموروث والوصية حكمها موقوف على الوفاة وبعد الوفاة ثابت حق الورثة بمال الموروث

فوجب ان يكون محسوبا من الثلث انتهى كلامه اعلى الله مقامه وانما نقلناه بطوله ليظهر لك ان الظاهر من كلامه انه
لا يخص الهبة كما بينه عليه فرقه بين الهبة والوصية مع ان الظاهر انه لا قايل بالفرق ويظهر عدم القول بالفرق
من الشهيد ره في غاية المراد ايضا فانه قال عند الاستدلال برواية علي بن عقبة الاتية قال بعضهم هي مخصوصة
بالعتق فلا يعم وهو ضعيف لعدم القايل بالفرق الرابع قوله ع الناس مسلطون على اموالهم فان التسليط
على المال عموما يقتضي جميع انواع التصرفات ومنها ما في الجواب اجماعا ملكه الخامس العمومات الواردة في
تلك المنجزات الشاملة لحالة المرض وغيرها وهي مذكورة في ابوابها السادس الاخبار الكثيرة الواردة في
خصوص ما نحن فيه فروى الصدوق ره في باب الوصية بالعتق والصدقة والحج في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي
عبد الله ع قال سألته عن رجل حضره الموت فاعتق غلامه واوصى بوصيته فكان اكثر من الثلث قال يمضي
عتق الغلام ويكون النقصان فيما بقي ورواه الكليني ره ايضا في هذا الباب في الصحيح مع ادنى تفاوت
في اللفظ ورواه الشيخ ايضا في التهذيب ويتم الاستدلال بضميمة عدم القول بالفصل وما رواه في الكافي
في الباب المذكور في الحسن لابراهيم بن هاشم عن ابن ابي عمير عن رجل عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال
في رجل اوصى باكثر من الثلث واعتق مماليكه في مرضه فقال ان كان اكثر من الثلث رد الى الثلث وجاز
العتق ورواه الشيخ ايضا في التهذيب وحمل العتق على الوصية بالعتق خلاف الظاهر سيما مع
ملاحظة الاخبار الكثيرة المعتبرة الدالة على ان التدبير كالوصية وانعقاد الاجماع عليه وما رواه ابو شعيب
المحاملي عن ابي عبد الله ع قال الانسان احق بماله ما دام الروح في بدنه ووصفه المحقق الاردبيلي في كتاب
الحجر من شرح الارشاد بالصحة وفيه ان الكليني رواه في باب ان صاحب المال احق بماله ما دام حيا عن علي بن
ابراهيم عن ابيه عن عثمان بن سعيد عن ابي المحامل وابراهيم بن هاشم حسن ولذلك وصف هو ره
حسنة محمد بن مسلم المتقدمة بالحسن لاجل ابراهيم بن هاشم ولعل نظره ره كان الى ما رواه في التهذيب
فانه ليس فيه ابراهيم وصورته هكذا علي بن ابراهيم عن عثمان بن سعيد عن ابي شعيب المحاملي الحديث
ولا يبعد صحته لامكان ادراك علي بن ابراهيم عثمان بن سعيد فان الظاهر انه هو عثمان بن سعيد
العمري الثقة الجليل الذي كان من نواب صاحب الامر صلوات الله عليه ونقل انه كان بابا لابيه وجده عليهما السلام
ايضا وثقة لهما فان عثمان بن سعيد المجهول الذي هو من اصحاب الصادق ع يبعد رواية علي بن ابراهيم
عنه مع ان الميرزا ره قال في ترجمته وفي نسخة اصح عثمان ابو سعيد وعلى هذا فلا اشتراك اصلا
مع ان الاطلاق ينصرف الى الغالب الورود في الاسناد والاخر لا يعرف له اصل ولا كتاب ولا رواية وكيف

كان

كان فيحتمل ابراهيم بن هاشم ايضا لا يقصر عن الصحيح ولذلك يصف العلامة كثيرا ما جرى هو في سنده
بالصحة واما ابو شعيب فهو صالح بن خالد الثقة فالرواية اما صحيحة او كالصحيحة والظاهر ان الراوية عنه
هو في التهذيب والكافي واحد وان ابا المحامل هو المحاملي ط ولم نقف في باب الكنى على ابي المحامل ولا في
ترجمة ابي شعيب وجعلهما في الكفاية روايتين وهو كما ترى وما رواه الكليني في الموثق عن عمار الساباطي
عنه ع قال الميت احق بماله ما دام فيه الروح يبين به فان تعدى فليس له الا الثلث ورواه الصدوق
ايضا وكذا الشيخ والظاهر ان المراد ان تعدى من التنجيز الى ما بعد الموت كما يشعر به كلمة يبين وفي التهذيب فان
قال بعدي وهو واضح وما رواه الكليني في الصحيح عن صفوان وهو ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه
عن مرازم وهو ثقة عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع في الرجل يعطي الشيء من ماله في مرضه فقال اذا ابان فيه
فهو جايز وان اوصى به فهو من الثلث وهي صريحة في المط ورواه الصدوق ايضا بسنده عن صفوان
عن مرازم في الرجل يعطي الشيء الحديث وهذا وان لم يكن فيه ارسال الا انه غير مسند الى الامام والظاهر
انه غير مضر وما رواه الكليني عن سماعة قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يكون له الولد ايسعه ان يجعل ماله
لقرابته قال هو ماله يصنع به ما شاء الى ان ياتيه الموت وما رواه ايضا عن ابي الحسن الساباطي عن عمار بن
موسى انه سمع ابا عبد الله ع يقول صاحب المال احق بماله ما دام فيه شيء من الروح يضعه حيث شاء
ورواه الصدوق في الفقيه ايضا وما رواه ايضا في الموثق عن ابراهيم بن ابي بكر السمال الاسدي عمن
اخبره عن ابي عبد الله ع قال الميت اولى بماله ما دام فيه الروح وما رواه ايضا عن ابي بصير عنه ع قال
قلت له الرجل له الولد ايسعه ان يجعل ماله لقرابته فقال هو ماله يصنع به ما شاء الى ان ياتيه الموت ورواه
الصدوق ايضا ثم قال قال مصنف هذا الكتاب يعني بذلك انه يبين به من ماله في حياته ويهبه كله في
صحته ويسلمه الى الموهوب له فاما اذا اوصى به فليس له اكثر من الثلث وتصديق ذلك ما رواه
صفوان عن مرازم الى اخر الحديث السابق وما رواه الكليني ايضا عن ابي بصير عنه ع قال قلت له الرجل
له الولد ايسعه ان يجعل ماله لقرابته فقال هو ماله يصنع به ما شاء الى ان ياتيه الموت ان لصاحب المال ان يعمل
بماله ما شاء ما دام حيا ان شاء وهبه وان شاء تصدق به وان شاء تركه الى ان ياتيه الموت فان اوصى به
فليس له الا الثلث الا ان الفضل في ان لا يضيع من يعوله ولا يضر بورثته ثم قال بعد ذلك بلا فصل وقد روي
عن النبي ص ان رجلا من الانصار اعتق مماليك لم يكن له غيرهم فعابه النبي ص وقال تركت صبية صغارا
يتكففون ويؤيد هذا القول اللزوم بالبراءة اتفاقا وان غير حال المرض من الاحوال التي يغلب معها التلف

ان قطع وبتر والا يحسب بعد الموت [illegible]
[illegible] الا الثلث [illegible]

استكف وتكفف بمعنى وهو ان يمد كفه يسئل الناس. صحاح

كالمراماة في الحرب والطلق بالمراوة لا يوجب المضي من الثلث كما سيجي احتج الاولون بوجوه عقلية ونقلية فما رواه الكليني في باب للانسان ان يوصي بعد موته وما يستحب له من ذلك في الصحيح عن شعيب بن يعقوب العقرقوفي قال سألت ابا عبد الله ع الرجل يموت ماله من ماله فقال له ثلث ماله وللمراة ايضا وما رواه الصدوق ايضا بسنده عن حماد بن عيسى عن شعيب بن يعقوب عن ابي بصير في باب مقدار ما يستحب الوصية به وروواه ايضا الشيخ في الصحيح عن شعيب بن يعقوب في باب الوصية بالثلث واقل منه واكثر وهذه الرواية وان كانت صحيحة مذكورة في الاصول الثلثة لكن الانصاف انها ظاهرة في الوصية لا المنجز الا ترى ان مولانا المشايخ الذين هم الاضبط المطلعين لسياق كلام الائمة الاطهار الآنسين باصطلاحهم وطريقة محاوراتهم اوردوها في ابواب الوصية على انهم افردوا لما للانسان من ماله في حال حيوته بابا على حدة فان ثقة الاسلام الكليني قال قبل ذلك باب ان صاحب المال احق بماله ما دام حيا واورد روايات عمار وما سياتي فيه ثم قال باب ما للانسان ان يوصي به بعد موته وذكر فيها هذا الخبر وكذلك الصدوق ذكر هذا الخبر في هذا الباب ثم عقد بابا لان صاحب المال احق بماله ما دام حيا وذكر فيه بعض ما تقدم ذكره من الاخبار والرواية ظاهرة في السؤال عما لصاحب المال بعد الموت بمعنى ان انتقال المال من المورث الى الوارث معلوم في الجملة فكان السؤال عن ثبوت حق له بعد الموت في هذا المال بان يكون التصرف فيه بسبب امره وتدبيره القادر هو عليه حال الحيوة جايز بعد الموت ام لا فلو حمل على المنجز يلزم التجوز في قوله يموت والاصل الحقيقة ويؤيده ما رواه الشيخ في التهذيب في اواخر باب الزيادات في الصحيح على الاظهر عن ابن سنان والاشرف انه عبد الله الثقة عن ابي عبد الله ع قال للرجل عند موته ثلث ماله وان لم يوص فليس على الورثة امضاؤه ونقل في البحار عن الهداية وقال الصادق الوصية على كل مسلم الى ان قال وقال ليس للميت من ماله الا الثلث فاذا اوصى باكثر من الثلث رد الى الثلث الى اخرها قال وما رواه الشيخ في اواخر باب الزيادات ايضا في الصحيح عن علي بن يقطين قال سألت ابا الحسن ع ما للرجل من ماله عند موته قال الثلث والثلث كثير ويظهر مما ذكرنا ان هذه الرواية ايضا في الوصية فان لفظ عند للمصاحبة والاقتران وهو الصق بالوصية كما لا يخفى ويشهد بذلك ايضا روايات كثيرة مثل حسنة حماد بن عثمان عن ابي عبد الله رواها في الكافي والفقيه قال من اوصى بالثلث فقد اضر بالورثة والوصية بالخمس والربع وان اوصى بالربع احب الي من ان اوصى بالثلث ومن اوصى بالثلث فلم يترك فقد بالغ قال وقضى امير المؤمنين في رجل توفي واوصى بماله كله او اكثره فقال ان الوصية ترد

في المو

في الموقوف عنه المنكر فيعلم نفسه والتنفيذ وصية المنكر بالخمس فانها ترد في الموقوف وترك لاهل الميراث ميراثهم وقال من اوصى بثلث ماله فلم يترك وقد بلغ المدى ثم قال لان اوصى بخمس مالي احب الي من ان اوصى بالربع وفي رواية السكوني عنه ع قال الخمس اقتصاد والربع جهد والثلث حيف والاخبار في ذلك كثيرة وبالجملة بعد ملاحظة هذه الاخبار والنظر في سياق نفس الرواية سيما مع كون الحكم خلاف الاصل لا يتعين حمل الثلث على ان المراد انما حكم الوصية لا المنجزات ولا الاعم مع ان الغالب لحصول التشريع عند حضور الموت هو الوصية لا المنجز فينصرف الاطلاق اليه وما رواه الشيخ في الصحيح في الباب الاول من كتاب الوصايا عن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلم انه قال اذا ترك الدين عليه ومثله اعتق المملوك واستسعى وفي الصحيح عن جعفر بن النجيح عنه عليه في الباب ايضا قال اذا ملك المملوك سدسه استسعى واجبر استدل بها في المختلف ولا دلالة فيها على المطلوب فان التبعيض في العتق ليس مطلق ولا اختصاص له بالانعتاق بسبب انصراف العتق في المرض الى الثلث ولعله جعلها محمولين على العتق حال المرض وعتق الجميع لا البعض من المملوك كما يظهر من رواية الحسن بن جهم التي استدل بها ايضا ولا وجه لهذا الحمل اذ لا منافاة بينهما يوجب الحمل ولا دليل عليه والرواية رواها الشيخ في الباب المذكور والكليني في باب من اعتق وعليه دين قال سمعت ابا الحسن ع يقول في رجل اعتق مملوكا له وقد حضره الموت واشهد بذلك وقيمته ستمائة درهم وعليه دين ثلثمائة درهم ولم يترك شيئا غيره قال يعتق سدسه لانه انما له ثلثمائة وله السدس من الجميع ويكفي حملها على الوصية كما يشهد به رواية ابي بصير التي استدل بها ايضا في المختلف وهو ما رواه الشيخ في التهذيب في باب الوصية بالثلث واقل واكثر والكليني في باب من اوصى بعتق او صدقة او حج عن ابي عبد الله ع قال ان اعتق رجل عند موته خادما له ثم اوصى بوصية اخرى الغيت الوصية واعتق الخادم مع ان الرواية في طريقها قاسم بن محمد عن علي بن حمزة فالروايات التي ذكرناها لم يتم في الاستدلال بها الا رواية الحسن بن جهم لعدم دلالتهما على مطلوبهم كما عرفت واما رواية الحسن بن جهم فهي وان كانت غير دالة على المطلوب لكنها غير واضحة السند لاشتراك الحسن بن جهم بين الثقة والمجهول وان لم يبعد كونه هو الثقة مع احتمال الاتحاد كما ذكره الميرزا ولكنه ليس بذلك البعيد ولذلك لم يصفه الشهيد الثاني رحمه الله في المسالك بالتوثيق وكيف كان فمع تسليم كون الحسن هو الشيخ الثقة فالرواية من الموثقات بملاحظة بعض رجاله فهي معارضة بموثقة عمار مع كونها صافية عن كدرة الاشتراك وسيق الصحاح وغيرها من الاخبار والادلة المعتبرة بلا معارض يعني هنا

روايات اخر اسند لوايها هي واظهرها دلالة منها رواية علي بن عقبة رواها الشيخ في التهذيب في باب الوصية
بالثلث واقل منه واكثر وهي موثقة عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل حضره الموت فاعتق مملوكا ليس له غيره فابى
الورثة ان يجيزوا ذلك كيف القضاء فيه قال لا يعتق منه الا ثلثه وساير ذلك الورثة احق بذلك ولهم ما بقي
قال في المسالك وهذه الرواية وان كانت متضمنة للعتق خاصة الا انه لكونه مبنيا على التغليب يفيد الحكم
غيره بطريق اولى اقول وفي الاستدلال بالاولوية في امثال ذلك كلام والاولى التمسك بعدم القول
بالفصل في اتمام الاستدلال كما اشرنا اليه والجواب عنها بعد منع المقاومة انها محمولة على الوصية
سيما مع ملاحظة قوله حضره الموت ومنها ما رواه الشيخ في باب الوصية بالثلث واقل واكثر عن ابي ولاد
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون لامرأته عليه الدين فتبرئه منه في مرضها قال بل تهبه له فتجوز
هبتها وتحسب ذلك من ثلثها ان كانت تركت شيئا والرواية غير نقية الاسناد فان في طريقها محمد بن
علي المشترك بين الثقة وغيره قال في المسالك فهذه الرواية مضمونها لا يقول به احد لان الابراء مما في الذمة
صحيح بالاجماع دون الهبة والحكم فيها بالعكس فكيف يستند الى مثل هذه الرواية المقلوبة الحكم الضعيفة
السند قال في الوافي انما اضرب عليه السلام عن تعبير السائل عن مقصوده بالابراء الى الهبة واتى بذلك لان
الابراء يشعر بان البضع كان بمنزلة شيء مقابل بشيء بخلاف الهبة فانها تقتضي سقوطها وانت
خبير بان فيه مع ان الدين اعم من الصداق كما لا يخفى ومنها ما رواه العامة في صحاحهم كما نقله في المسالك
ان رجلا من الانصار اعتق ستة اعبد له في مرضه لا مال له غيرهم فاستدعاهم رسول الله صلى الله عليه وآله وجزأهم
ثلثة اجزاء واقرع بينهم فاعتق اثنين وارق اربعة اقول وروى الصدوق باسناده عن مسعدة بن
صدقة الربعي عن جعفر بن محمد عن ابيه عليهما السلام ان رجلا من الانصار توفي وله صبية صغار وله ستة من الرقيق
فاعتقهم عند موته فليس له مال غيرهم فاتى النبي صلى الله عليه وآله فاخبر فقال ما صنعتم بصاحبكم قالوا دفناه قال لو علمت
ما دفنتموه مع اهل الاسلام ترك ولده يتكففون الناس والظاهر مورد الروايتين واحد وظاهر
الاخيرة صحة العتق من اوحل والا لم يوجب ذلك تكفف عياله غاية الامر انه فعل فعلا لغوا كما في
الوصية فان الوصية في كل المال مراعى لاجازة الورثة غير معلوم البطلان بل هو ظاهر الجواز مع ان
الحرمة ايضا لا يستلزم البطلان ولا ينافي الصحة كما تقرر في محله الا ان يقال ان العتق مشروط بنية
التقرب وهو لا يمكن في الحرام ولكن ذلك يرجع الى عدم جواز اجتماع الامر والنهي مع تعدد الحيثيات

وهو محمل

وهو محل كلام فتامل فان ذلك خاص والحاصل ان كل من يقول بجواز اجتماع الامر والنهي يخص النزاع
بما يكون بينهما عموم من وجه ولكن فيما نحن فيه مطلق من مطلق العتق واللازم فيه التخصيص عنده وان لم يحكم
العقل بوجوبه ومنع دلالة النهي على الفساد في المعاملات على الاطلاق خلاف التحقيق سيما و
العتق مثل العبادات ظاهرا ويمكن ان يقال ان ما رواه العامة كان متمما لتلك الحكاية فالمراد
انه ذمه على نيته وقصده حرمان عياله وجعلهم سائلين يطلبون الناس باكفهم وان لم ينعقد
العتق في تمام المال كما في الخبر النهي عن اضرار الورثة والتجاوز عن الثلث كما مر وسيجيء وكيف كان
فالرواية ضعيفة ربما ويمكن حملها على الوصية او على التقية موافقا لما رواه العامة فان الحاج
قاطبة ذهبوا الى كون المنجزات من الثلث على ما ظهر مما نقلناه عن الاشعار ومن هذا ذكر وجه آخر
لحمل الاخبار المتقدمة ايضا فلم يبق في روايات هذا القول ما يدل على مطلوبهم عدا رواية الحسن بن جهم ورواية
علي بن عقبة ورواية ابي ولاد والرواية العامية وهذه مع ما فيها من ضعف سند بعضها او اكثرها واشتمال
بعضها على ما عرفته لا يقاوم الصحاح وغيرها من الاخبار الكثيرة المعتبرة والادلة المستفيضة من العمومات والاصول
والقواعد فان قلت ان صحيح محمد بن مسلم وحسنة التي استدلت بها ايضا ذكرها المشايخ في باب الوصية بالعتق
وبملاحظة سائر الاخبار المذكورة والغير المذكورة يظهر الوهن في دلالتهما على المنجز مثل الاخبار التي اوردتها في حجة
القول الاخير فقال ان المراد من العتق في جميع هذه الاخبار هو التدبير وعلى ذلك يحمل ايضا ما رواه الكليني ره
في باب من اوصى بعتق او صدقة او حج ايضا في الصحيح عن اسمعيل بن ابي همام عن ابي الحسن عليه السلام في رجل اوصى
عند موته بمال لذوي قرابته واعتق مملوكا له وكان جميع ما اوصى به يزيد على الثلث كيف يصنع في وصيته
فقال يبدأ بالعتق فينفذ قلت بعد ترجيح الدليل وثبوت الظهور لا يصار الى التأويل وان كان في
الاخبار له شاهد فان ظاهر العتق هو التنجيز لا التدبير واما صحيح ابن ابي همام فهو ايضا من ادلتنا لتقديم
المقدم في الذكر في الوصية والتنجيز كليهما فيظهر من تقديم العتق هنا انه في المنجز وهو مقدم على الوصية وغير
موقوف على خروجه من الثلث فتامل وبعد تسليم ما ذكرت فلا يخفى ان ما في الاخبار مثل صحيحة الحلبي و
موثقة عمار وغيرهما من الاخبار المصرحة بالمطلوب منضما الى ساير الادلة ايضا ارجح من هذه الروايات
الثلثة او الاربعة المعلومة حالها واما الوجوه العقلية فمنها ان العلة في كون الوصية من الثلث هو مراعاة
حال الورثة والنظر اليهم كما ينبه عليه الاخبار وهو موجود فيما نحن فيه فيثبت فيه الحكم ايضا كما تنبه الاخبار

فقد مرّ بعضها ونقول هنا ايضاً روى الصدوق في باب ما جاء في الاضرار بالورثة عن السكوني عن جعفر بن محمد عن ابيه
عليهما السلام قال قال علي عليه السلام ما ابالي اضررت بولدي او سرقتهم ذلك المال وضبط ابن ادريس في السرائر
بالفاء اي اخذلتهم واغفلتهم وقد سرفت الشيء بالكسر اذا اغفلته وجهلته ونقل ذلك عن الهروي
والجوهري في الصحاح وقال ومن قال سرقتهم بالقاف فقد صحّف لان السرقة لا يتعدى الى مفعولين الا بحرف
الجر يقال سرقت منهم مالاً بخلاف سرفت بالفاء فانه يتعدى الى المفعولين بلا واسطة اقول وفي الصحاح
سرق منه مالاً يسرق سرقاً بالتحريك والاسم السَرَق والسرقة بكسر الراء فيهما جميعاً وربما قالوا
سرقه مالاً وروى ايضاً في الفقيه بسنده عن الوشاء عن حماد بن عثمان عن الصادق عليه السلام قال من اوصى بالثلث
فقد اضر بالورثة والوصية بالخمس والربع افضل من الوصية بالثلث وعن السكوني عن جعفر بن محمد عن ابيه عليهما السلام
قال قال علي عليه السلام من اوصى فلم يحف ولم يضار كان كمن تصدق به في حياته وانت خبير بان تنبيه
هذه الاخبار على العلة انما هو على عدم جواز التصرف فيما زاد على الثلث في الوصية وذلك من جهة
ان المال بعد الموت انما هو للورثة والاصل عدم جواز التصرف فيه بوجه وجواز التصرف بقدر
الثلث انما هو رخصة وتوسيع من الشارع لا ان الاصل جواز التصرف والمنع من الازيد من الثلث
مخصص له بخلاف المال حال الحيوة فانه مال المورث بالاتفاق ولم يتعلق بعد به الورثة حتى يكون ذلك
اضراراً بهم فالاصل فيه جواز التصرف الا ما اخرجه الدليل مع انه منقوض بالصحيح خصوصاً المشرف
بالموت لكمال التعلق والمرامات ووقوع التنجيز في غاية الشدة وكونه في معرض الانتقال الى
الورثة لا يوجب ذلك كما في المثل رفيق المذكورين ورب مريض يعيش والصحيح يموت
وبالجملة هذه العلة مع كونها مستنبطة ضعيفة فلا يمكن الاعتماد عليها سيما اذا لم يكن قصده
الاضرار مطلقاً وخصوصاً اذا كان المنجزات من القربات المنافية له وكذا اذا كان المال في
غاية الكثرة والوارث في غاية الغناء والسعة وعدم الاحتياج والزيادة على الثلث قليلاً
فلا يطرد الحكم بالعلة ولا عموم لفظياً ليشملها كما فيه ولا قائل بالفصل بين الموضوع وغيره نعم في
رواية ابي بصير القائلة ان الفضل في ان لا يضيع من يعوله دلالة على العلة ولكنها دليل على استحباب
ملاحظة ذلك معرضة لجواز التصرف في الجميع فلاحظ وتامل ومنها ان الحكمة في المنع عن الوصية ازيد من
الثلث هو مراعاة حال الورثة فلو جاز التنجيز في الكل لانتفى ذلك من تأكيد الاضرار بالورثة بالتنجيز

الحيف الجور والظلم وقد حاف عليه يحيف اذا جار صحاح

ويظهر

ويظهر الجواب عنه من السابق مع ان مظنة البرء يمنع من زيادة مع حصول الشح بالمال غالباً بخلاف ما بعد
الموت فيسمح النفس بتبلغه هذا ما ظهر لي من ادلة الطرفين واطلعت جليته من مباني مذهب الفريقين
فنقول ان الواجب على المجتهد النظر في الدليل وترجيح الراجح وطرح المرجوح او ارجاع المرجوح الى الراجح كما
حقق في الاصول بالادلة العقلية والنقلية فما اشتهر بين المتاخرين من ان الجمع اولى من الطرح مطلقاً فهو
بمعزل عن التحقيق والذي يقتضيه النظر والتامل هنا هو ترجيح ادلة الاخراج من الاصل لكونها موافقة
للاصل والاستصحاب وعمومات الكتاب والسنة في التصرف في مطلق المال والعمومات الواردة
في ابواب المعاملات والعطيات ومخالفة لمذهب العامة كما ظهر مما نقلنا عن الانتصار بل
وموافقة لجمهور قدماء الاصحاب كما يظهر من دعوى السيد الاجماع فان عمدة الذين في المسئلة
هم المتاخرون وقد عرفت مذهب الشيخين والصدوق وغيرهم واما ابن الجنيد فالغالب في فتاويه
هو موافقة العامة كما لا يخفى على المتتبع ولذلك اقتصر في هذا الباب على الاستدلال بالحديث العامي
المتقدم في كتابه الاحمدي كما نقل في المسالك فما يتخيل في الجمع بين الاخبار وحمل الاخبار الاولة على الثانية
لانها عامة وهذه خاصة ففيه اولاً انه انما يتم مع المقاومة فان العام اذا كان اقوى من الخاص لا يجوز تخصيصه
وثانياً ان كثيراً من الاخبار الاولة ايضاً يدل على التنصيص فلا وجه لجعلها عاماً برأسها كما ان كثيراً من الاخبار
الاخيرة عام فراجع ولاحظ وتامل فان اردنا تاويل الادلة المرجوحة فاما نحملها على الاستحباب كما دل عليه
رواية ابي بصير القائلة بان الفضل في ان لا يضيع من يعوله واما نحملها على ارادة الوصية دون التنجيز كما اشرنا
سابقاً واما نحملها على التقية لموافقتها للعامة سيما مع كون المروي عنه في رواية الحسن بن جهم ابو الحسن الكاظم
وكذا في صحيحة علي بن يقطين والتقية كانت في زمانه عليه السلام شديدة والمروي عنه في حسنة محمد بن مسلم هو
الباقر عليه السلام ابعد من التقية لوجوه ذكر في محله ومسعدة بن صدقة الراوي ايضاً عامي يشعر بكونها من باب التقية
موافقتها للرواية العامية هذا ولكن لا ريب في رجحان ترك الاخفاء والاقتصار على الثلث فما دون
مع انه احوط فلا تترك الاحتياط مهما امكن ثم ان يتم هذا المرام ليستدعي رسم مباحث الاول في حكم
اقرار المريض والمراد به غير الاقرار على المنجزات المتقدمة في حال المرض بان يعترف بايقاعها حال
المرض فان الكلام فيه مثل ما تقدم وذلك بان يقر مطلقاً او يصرح بكونه في حال الصحة او بالاستناد انه في
حال المرض واختلف فيه كلام الاصحاب فقيل بخروجه من الاصل مطلقاً للوارث كان او للاجنبي متهما

كان اولا دينا كان المقر به او عينا نقله في المخ عن سلار وهو قول ابن ادريس وقيل يخرج من الثلث
في حق الوارث مطلق وهو المنقول عن الصدوق في المقنع نقله العلامة في المخ والشهيد في غاية
المراد وقيل يمضي من الاصل مع العدالة وانتفاء التهمة مطلقا ومن الثلث مع عدم الشرطين سواء كان
وارثا او اجنبيا وهو المنقول عن الشيخ في النهاية وابن البراج ورواه الصدوق في الفقيه وقيل
يمضي من الاصل مع العدالة وعدم التهمة للوارث والاجنبي اذا اقر بانه وديعة وهناك دين محيط
بالتركة واذا كان عليه دين ثابت بالبينة واقر بدين اخر فيمضي مطلقا فيما حكى العلامة في المخ
قول المفيد ففرق بين الاقرار بالدين والعين فاشترط في الاول العدالة وعدم التهمة دون
الاول وقيل يمضي من الاصل للاجنبي مطلقا وللوارث من الثلث مع التهمة وهو قول ابن حمزه وقيل
يمضي من الاصل مطلقا مع انتفاء التهمة ومن الثلث مطلقا مع التهمة وهو قول المحقق في الشرايع و
اختاره الشهيد الثاني في المسالك ونسبه في الكفاية بعد اختياره الى الاكثر وكذلك الفاضل المجلسي
في حواشي الكافي وقيل يمضي من الثلث للاجنبي مع التهمة ومن الاصل لا معها وللوارث من الثلث
مطلق وهو خيرة المحقق في النافع وقيل يمضي من الاصل مع العدالة ومن الثلث بدونها وهو ما
قويه العلامة في التذكره ومنشأ الاختلاف في هذه المسئلة هو اختلاف الاخبار و
يترجح في النظر القاصر هو التفصيل بالتهمة وعدمها في الاجنبي وغيره لما رواه الكليني في باب الدين
والصدوق ره في باب اقرار المريض للوارث بدين قال يجوز اذا كان مليا وحينئذ كان يعود الى
الوارث فيكون ذلك قرينة لصدق المقر بخلاف ما لو كان الوارث فقيرا سيما اذا علم انه كان
في الاصل عديم المال فيبعد الاستدانة منه او يمتنع غالبا او يعود الى المقر فيكون ذلك ايضا قرينة
لصدق المقر بان يكون الملائة كناية عن ان اخراج الدين لا يوجب تفويت المال على الورثة لكثرته
فيكون ذلك قرينة لان مراده ليس تفويت المال عليهم سيما اذا كان الدين قليلا بالنسبة الى المال
ولما رواه المشايخ الثلثة ايضا في الابواب المذكوره في الصحيح عن منصور بن حازم قال سالته عن عبد الله
عن رجل اوصى لبعض ورثته ان له عليه دينا فقال ان كان الميت مرضيا فاعطه الذي اوصى له والظاهر ان
اعتبار كونه مرضيا عدم اتهامه على الورثة فانه لا ريب في ان ترك الاجحاف على الورثة افضل
كالشهادات بقا والمرضى لا يترك الا المستحب لعل العلامة استند الى هذه الرواية في اعتبار

العدالة

العدالة والظاهر ان عدم الاتهام كاف ولا يحتاج الى العدالة مع ان العدالة ايضا لا يمنع من ترك المستحب سيما
مع كونه مظنونا لا متيقنا وانتفاء العدالة لا يستلزم التهمة مطلقا كما لا يخفى غاية الامر ان الاحتمال ليس
وهو ليس تهمة فانهم صرحوا بان مرادهم من التهمة الظن الحاصل من الامارات والقراين انه لا يريد
الاخبار عن الحق الثابت بل يريد تخصيص بعض الورثة او الاجنبي بشيء اجحافا على الغير او ايثار الحم
اللهم الا ان احتمال سنبينه انشاء الله تعالى واما ما ذكره في الكفاية من ان هذه الصحيحة لا يدل على اشتراط
كونه مرضيا اذ لا عموم في المفهوم ويعتد به ان ترد على من اشترط العدالة فلا يخفى ما فيه لعدم الاحتياج
اليه لما بينا ولان عموم المفهوم لازم للقول بحجيته كما حقق في محله فلا ينبغي انكاره للقايل بالحجية و
لا المنكر منكر الحجية والا التشبث بمنع الحجية ومثله روى الشيخ في الموثق في الباب المذكور عن
ابي ايوب ويوضح ما ذكرناه ويبينه ما رواه الشيخ المشايخ الثلثة في الابواب الى بقية في الصحيح
عن ابن مسكان وهو ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه عن العلا بياع السابري ووصفها
في المسالك بالصحة وكذلك المحقق الشيخ علي في شرح القواعد قال سالت ابا عبد الله ع عن امرأة استودعت
رجلا مالا فلما حضرتها الوفاة قالت له ان المال الذي دفعته اليك لفلانه وماتت المرأة فاتى اولياؤها
الرجل فقالوا له انه كان لصاحبتنا مال ولا نراه الا عندك فاحلف لنا ما لها قبلك شيء فيحلف لهم
فقال ان كانت مامونة عنده فليحلف لهم وان كانت متهمة فلا يحلف ويضع الامر على ما كان فانما لها من
مالها ثلثه وما رواه الشيخ في الباب المذكور في الصحيح عن حماد بن عيسى عن شعيب عن ابي بصير عنه ع
قال سالته عن رجل معه مال مضاربة فمات وعليه دين فاوصى ان هذا الذي ترك لاهل المضاربة ايجوز
ذلك قال نعم اذا كان مصدقا وروى الكليني والشيخ في البابين المذكورين في الصحيح عن ابي ولاد قال
سالت ابا عبد الله ع عن رجل مريض اقر عند الموت لوارث بدين له عليه قال يجوز ذلك قلت فان
اوصى لوارث بشيء قال جايز والاطلاق مقيد بما تقدم وما سيجيء وكذلك اطلاق ما رواه الشيخ في
الباب المذكور في الصحيح عن سعد بن سعد عن الرضا ع قال سالته عن رجل مسافر حضره الموت فدفع
ماله الى رجل من التجار فقال له ان هذا المال لفلان بن فلان ليس له فيه قليل ولا كثير فادفعه اليه يصرفه
حيث شاء فمات ولم يامر فيه صاحبه الذي جعله له بامر ولا يدري صاحبه ما الذي حمله على ذلك كيف
يصنع قال يضعه حيث شاء والظاهر ان قوله ليس له فيه قليل ولا كثير معترضة حالية وبيان حال الرسل

للمقر له فيه قليلا والاكثر على زعم الراوي او على الاء او في عينه وكذلك اطلاق رواية السكوني
التي رواها المشايخ الثلثة ويدل على مذهب الصدوق في المقنع ما رواه الكليني والشيخ في
البابين المذكورين في الصحيح عن اسمعيل بن جابر قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل اقر لوارث
له وهو مريض بدين عليه قال يجوز عليه اذا اقر به دون الثلث ولا يخفى ان مفاد هذه الرواية
اعتبار الاقل من الثلث ولم يقل به احد ورد بانه يوجد بان دون هنا بمعنى عند او المراد الثلث
وما دون اولان البناء على الغالب من عدم الجود على نفس الثلث بل الغالب التجاوز عنه او التقاعد
عنه ولو قليلا وكونه بمقدار الثلث بلا زيادة ونقصان نادر وكلها بعيد الا الاخير ولا باس
لتوجيه الخبر ويمكن ان يستدل له ايضا بما رواه الشيخ في الباب المذكور عن سماعة قال سألته
عمن اقر للورثة بدين عليه وهو مريض قال يجوز عليه ما اقر به اذا كان قليلا يحمل القليل على الثلث
فما دون ويمكن تنزيل الروايتين على ما اخترناه بان يقال ان الاقتصار على القليل قرينة عدم التهمة
وليس فيهما تخصيص الحكم بالورثة اذا السؤال لا يوجب التخصيص كما حقق في الاصول غاية الامر عدم
استفادة حكم الاجنبي وهو لا ينافي لثبوته لساير الادلة واما ما رواه الشيخ في الباب المذكور عن
محمد بن احمد بن يحيى عن محمد بن عبد الجبار قال كتبت الى العسكري ع امراة اوصت الى رجل واقرت
له بدين ثمانية الاف درهم وكذلك ما كان لها من متاع البيت من صوف وشعر وشبه وصفر
ونحاس وكل ما لها امرت به للوصي اليه واستشهدت على وصيتها واوصت ان يحج عنها من
هذه التركة حجتان ويعطي مولاة لها اربعمائة درهم وماتت المرأة وتركت زوجا فلم يدر كيف الخروج
من هذا واشتبه علينا الامر وذكر كاتب ان المرأة استشارته وسألته ان يكتب لها ما يصح لهذا
الوصي فقال لا يصح تركتك لهذا الوصي الا باقرارك له بدين يحيط بتركتك بشهادة الشهود وتامريه
بعد ان ينفذ ما توصيه به فكتب له بالوصية على هذا واقرت للوصي بهذا الدين فرأيك ادام الله
عزك في مسئلة الفقهاء قبلك عن هذا وتعريفنا ذلك لنعمل به ان شاء الله فكتب بخطه ان كان الدين
صحيحا معروفا مفهوما فيخرج الدين من راس المال ان شاء الله تعالى وان لم يكن الدين حقا انفذ لها
ما اوصت به من ثلثها كفى او لم يكف فالظاهر انه مطابق لما اخترناه ودليل على ما رجحناه فان الرواية
تنادي باحتيال المرأة في انفاذ مرادها واخراج ما ارادته عن باب الوصية ولذا كان ما يجابها في

اصلها

اصلها عن هذا الاخراج من الثلث مع التهمة واما ما رواه الشيخ ايضا في الباب المذكور عن مسعدة بن صدقة
عن جعفر بن محمد عن ابيه قال قال علي ع لا وصية لوارث ولا اقرار بدين يعني اذا اقر المريض لاحد من الورثة
بدين فليس له ذلك فحملها الشيخ على التقية او على المتهم او نحو على ما زاد على الثلث او غير ذلك ايضا
ولا باس به وكذا ما رواه في الباب المذكور ايضا عن السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي ع انه كان يرد
النحلة في الوصية وما اقر عند موته بلا ثبت ولا بينة رده وحمل ساير الاقوال لكميل من الاحتمالات
الاحاملة تم الجمع بين تلك الاخبار ولكنها ضعيفة والوجه ما ذكرنا لقوة اسناد ما يدل عليه وكثرتها و
وضوح دلالتها واما ابن ادريس ره فاستدل بالاجماع على ان اقرار العقلاء على انفسهم جائز و
يدل عليه الاطلاقات المتقدمة ولان المريض قد يريد ابراء ذمته في حق الغير ولا يمكن التوصل
مفسدة م اليه الا باقرار وبقاء شغل الذمة وجريان المنتقى كلاهما معيبة فقبوله مقتضى الحكمة والجواب
ان الاجماع في محل النزاع سيما مثل هذا النزاع ممنوع والاجماع من الادلة القطعية ولا يقبل التخصيص
حتى يثبت عمومه واما عموم قوله ع اقرار العقلاء على انفسهم جائز فهو مخصص بما ذكرنا من الاخبار
المفصلة فان قلت انت قد اخترت في مسئلة المنجزات المخرج من الاصل مطلقا انظر الى الاصل
والعمومات وخصوص الاخبار فلم لا تختار هنا مع كون ذلك ايضا موافق للاصل والعمومات
وخصوص الاخبار الصحيحة وغيرها ولم اعتبرت عدم الاتهام فيما نحن فيه ولم تعتبره في المنجزات مع كون
العلة واحدة وهي ارادة حرمان الوارث فان كان العلة هنا رفع الفرار عن الوارث فهي موجودة
ثمة ايضا فيكون الاخبار الدالة على المخرج من الثلث في الاقرار مؤيد المخرج في المنجزات ايضا منه
قلت الفرق بين المقامين واضح اذ الاقرار مثبت للحق ظاهرا وان لم يكن ثابتا في نفس الامر
فلو حصل العلم للمقر له بعدم ثبوت الحق له فيكون الاقرار حينئذ اثبات ثبوت الحق الا الاخبار عنه
وهذا وان كان ناقلا للملك بالنسبة الى المقر بعنوان اللزوم لكن لزوم الاشتغال بالنسبة الى
المقر له مرة ثم غاية الامر جواز التصرف له فيه فيكون ذلك من باب الاباحة ولما كان غرضه الا
الاشتغال الى المقر له دائما فيقتضي تلك الاباحة بعد الموت ايضا وما لم يحصل الاشتغال للمقر له في نفس
الامر بالنسبة اليه بمنزلة الاباحة ما دام الحيوة والوصية بالنسبة الى ما بعد الموت فيرجع الاقرار
حـ الى الوصية وهي يعتبر في الثلث فلذلك اعتبرناه في الثلث وانما قيدناه بحال الاتهام

لان اصل الاقرار هو الاخبار عن حق سابق والاصل في فعل المسلم وقوله هو الصحة وانما خرجنا عن حمله على
الصحة في المتهم لخصوص الاخبار المتقدمة والا لكان مقتضى الاصل المفروغ الاصل والخروج عن الاصل من
جهة الاخبار من جهتين الاول اتباع النص والثاني ملاحظة العلة وهي صيرورته بمنزلة الوصية كما
بين والوجهان منتفيان في المنجزات اما النص فلضعفه وعدم مقاومته لما دل على المفروغ الاصل
كما بينا واما العلة فلو مفقود في المنجزات لانه ليس فيها توقيف للانتقال بما بعد الموت بخلاف
الاقرار الثابت في نفس الامر فانه يؤل الى الوصية بالنسبة الى المقولة فافهم ذلك ولا تغفل عنه
فانه تنبيه حسن لم اقف في كلماتهم على تصريح به ولا تلويح ثم ان ههنا كلاما وهو انه يجوز مثل ذلك
الاقرار ام لا فان قلنا انه كذب فهو حرام فينافي العدالة فاشتراط العدالة ينفي ذلك وان قلنا
انه مجاز في النقل فلا شك ايضا انه تفويت لحق اذ الاباحة المحضة لا يفيد اللزوم وللورثة الرجوع
على العين وهذا الاقرار لا يفيد الا هذه كما اشرنا ومع الجهل بالحال لا يتمكن الورثة من استيفاء
حقهم وهذا ايضا يناسب اشتراط العدالة وهذا هو الذي وعدناك في الاحوط بل الاظهر لزوم
ترك مثل هذا الاضرار ولئن كان حكمه في الظاهر ما قدمنا ثم التنبيه في كلام جماعة من القائلين بخروج المنجزات
عن الثلث استثناء مواضع مثل التزويج ولو باقل من مهر المثل في حق الزوج وان جاز نفسه
باقل من اجرة المثل لانه اكتساب لا اخراج مال ومثل عتق الوصية اذا ورثه او اتهبه او اوصى
له به ومنهم من فرق بين تملكه اختيارا كالاشتراء او اضطرارا كالارث لكون الاول تفويتا
للمال لان المسبب يعتق بسبب القدرة على السبب بواسطة ولئن لم يكن مقدورا بالذات
بخلاف الثاني ولو نذر في حال الصحة شراء قريبه فاشتراه في حال المرض في حكم او وث
بخلاف مثل الاتهاب والايصاء اليه وفروع ذلك مذكورة في كلام الاصحاب ولما كان الكلام
في ذلك بعدما اخترنا من الاقوى عن الخروج من الاصل قليل الجدوى سيما وليكن ههنا اولى واجب فلا نطيل
الكلام بذكرها وكذلك سائر المستثنيات مثل اداء الدين بعض الديان وربما اعتذر لخروج من
الثلث لك ويهم في الاستحقاق كالمفلس ومثل ما نذره في صحته واخرجه في مرضه فجعله العلامة
في الاصل واختار الشهيد في غاية المراد كونه من الثلث لتعلقه بمال ممنوع من صرفه كما لو نذر
المفلس الصدقة بماله قبل القسمة ومثل مهر المنكوحة بالعقد الصحيح ومثل البيع بثمن المثل

وربما

وقف

وربما مثل الخروج من الثلث لتعلق الوقف بالاعيان الى غير ذلك مما ذكروه واختلفوا في
استثنائها او اتفقوا الثالث في بيان المرض الذي وقع الخلاف في وقوع التصرف
فيه على الثلث وعدمه فاشترط الشيخ في المبسوط كون المرض مخوفا وهو ما يتوقع به الموت
قطعا او غالبا فيخرج من الاصل اذا لم يكن مخوفا وان اتفق الموت معه واختاره المحقق الشيخ
علي في شرح القواعد فذهب المحقق والعلامة ومن تأخر عنهما الى كفاية حصول الموت سواء كان
المرض مخوفا ام لا والاول اظهر بملاحظة الاخبار المتقدمة فان حضور الموت وعند الموت
والرجل يموت ونحو ذلك من العبارات الواردة في الاخبار كناية عن ظهور امارات الموت و
ظهورها لا يكون الا مع المرض المخوف وتلك العلة المستفادة منها اعني عدم حرمان الورثة لا يكون
الا في مثل هذا الوقت غالبا مع ان الاصل والاستصحاب والعمومات المقتضية للخروج من الاصل لا
يخرج عنها الا بدليل ولم يستفد من تلك الادلة ازيد من حكم المرض المخوف فيبقى الباقي على الاصل وظني
ان تخصيص هذا القول بالشيخ في المبسوط ليس في محله بل الظاهر ان مراد كل من ذكر المسئلة في منجزات
المريض قبل القائلين هو المرض المخوف فانه الذي يوافق ظاهر الاخبار وتعليلهم بالاعتبار
المتقدم ذكره واطلقوا المرض ولم يقيدوها بالمخوف اعتمادا على الظهور واوضح الاقوى قولهم
المريض محجور عليه الا في ثلث ماله خرج ما اذا برئ بالاجماع وبقرينة ومنع دلالة الاخبار عليه وجاز
ان يراد بحضور الموت ونحوه في الاخبار وقوعه في حال المرض وربما يقال انه اولى لان الخوف
قد لا يتفق معه الموت وانت خبير بما في ذلك الاستدلال فان الرواية مع قطع النظر عن سندها
لا عموم فيها لغة وحمل المفرد المحلى على العموم حيث لا يكون هناك عهد وبملاحظة سائر الاخبار
وطريقة الفقهاء يظهر ان المراد منه المرض المخوف وبعد تسليم العموم نقول انه مخصص بظواهر
تلك الاخبار وما ذكر من جواز ارادة وقوعه في حال المرض فهو مما لا يفهم من العبارة ولا يقبله
الطبع السليم واما حديث الاولوية ففيه ما لا يخفى فان عدم اتفاق الموت في بعض افراد المخوف
لا يستلزم اولوية غير المخوف المتعقب بالموت حين عدم ظهور امارات الموت بالنسبة الى
المخوف المتعقب بالموت ثم ان ظاهر كلام بعضهم اعتبار حصول الموت بسبب المرض ويظهر
من اخر كفاية اتصال الموت وان لم يكن بسببه كما اذا قتله احد او اكله سبع ويظهر الاخير
من العلامة في القواعد والتذكرة واستجوده في المسالك والاول من المحقق وعلى ما اخترناه
من اعتبار المخوف فالظاهر عدم تفاوت الحكم بين الامرين واما مع عدمه فالاظهر خيرة ه

المحقق لاشعار الروايات بذلك فان قوله ع المريض يحجر عليه الظاهر منه ان المراد انه
يحجر عليه اذا مات بسبب مرضه وهكذا غيره من الاخبار الرابع المرجع في معرفة
المرض المخوف وغيره الى الاطباء واهل المعرفة وربما فصلوه وقالوا ان للمرض طرفين و
واسطة الاول ان يحكم بالصحة كوجع العين والضرس وحمى يوم والفالج والسل المستمر
لتطاول زمانها كالشيخوخة فهذا ليس بمخوف وربما نوقش في السل فقيل فيه اقوال اخر كما
ماذكر والثاني كونه مخوفا والثالث كونه مخوفا في اوله دون اخره والرابع بالعكس ومن ذلك يظهر
ان جعل الدق من المرض المخوف مطلقا ايضا اشكال وانما اعلم الموت معه عادة كقطع الحلقوم و
المري واخراج الحشوة وشق الجوف وفي اطلاق المرض على المذكورات عرفا اشكال او ظن معه
الموت كالطاعون والاسهال المفرط والجرح الواصل الى الدماغ والثالث ما شك و ريفي الطرفان
كالحمى المطبقة لا الغب والربع الا ان ينضم اليها برسام او رعاف دائم او ذات جنب وهذه
التفاصيل يستفاد من التجربة والذي لم يحكم به الطبيب وان اشكل الامر فيرجع الى قول الاطباء المسلمين
العدول ولا بد من شاهدين وممن صرح باعتبار العدالة والعدد الشهيد في غاية المراد والمحقق
الشيخ علي في شرح القواعد وغيرها قال في شرح القواعد ويعتبر في القبول التعدد والعدالة لان ذلك
يقتضي اثبات حق الورثة واسقاط حقوق اهل العطايا و ابطال تصرف المالك ولو افرض
ليس بهذه الاوصاف لكن حصل الظن القوي بصدق قوله لكونه من اهل التجربة المستمرة ففي الحكم
اشكال اقول ولا يبعد الاكتفاء لكونه من الموضوعات ويجوز الرجوع فيها الى ما يحصل به الظن
من قول اهل الخبرة والاطلاع كالمقومين في الامور ولكن الاحوط ما ذكروه الحق المشهور
من غير المرض المخوف في الاحوال التي يخشى معها التلف كحال التحام الحرب واشتداد
القتال نفيتين للقتال وتكاثر المراماة وحال الطلق للمراة حضورها مع موت الولد في بطنها و
حال ركوب البحر مع تموجه واضطرابه وكحال التقديم للاستيفاء قودا ورجما وامثال ذلك بجميع
ما وقع فيها من التبرعات من الاصل ولا يلحق بالمرض خلافا لابن الجنيد حيث الحقها بها ومع
ما بيناه من اصل المسئلة فلا اشكال في المفرع او حلم لهذه المسئلة وتتماتها فروع
شعبها وغصونها كثيرة مذكورة في كتب اصحابنا ولما كان وضع الرسالة لبيان اصل المسئلة
فلنقتصر على ما ذكرنا والحمد لله اولا واخرا وظاهرا وباطنا وقد وقع الفراغ منها يوم الثاني
عشر من شهر ربيع الثاني من شهور سنة خمس وتسعين ومائة بعد الالف في بلدة المؤمنين قم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وكفى والصلوة على عباده الذين اصطفى محمد واله الطاهرين اولي الحجى وكهف الورى اما بعد
فقد روى لي بعض اصحابنا الصالحين واخواننا الديانين عن مولينا ابي الحسن الرضا ع رواية بحذف
الاسناد رايته في بعض الكتب ولم يحضره ولا يحضرني اصله ايضا ولا اظنها خالية عن التصحيف و
التحريف ولما كانت غامضة في اللفظ متوزة في التعبير غير واضحة البيان والتفسير اقتصر عن بيان
ما يصل اليه فكري القاصر وما انا اذكر ما يقتضيه الحال اليه فر وبادر به النظر الى الاسر الفاتر ما ذ جا
به الرواية الى الاخر متوكلا على الله الغافر والرواية هي هذه والعهدة على الراوي سال
رأس الجالوت عن الرضا ع بانه قال يا مولاي ما الكفر والايمان وما الكفران وما الجنة والنيران
وما الشيطانان اللذان كلاهما المرجوان وقد نطق كلام الرحمن بما قلت حيث قال في سورة
الرحمن خلق الانسان علمه البيان اقول رأس الجالوت هو اكبر علماء اليهود كما ان جاثليق
هو اكبر علماء النصارى والذي يختلج بالبال في وجه السؤال ان مراده الاصلي ليس السؤال عن
نفس هذه الامور بل هو مقصود بالتبع ومقصده الاصلي السؤال عن وجه اجتماع هذه الامور
مع حصول التنافي بينها وسلك في السؤال مسلك الجدل والالزام فلا جرم احتج على الامام ع
مستدلا بكلام الرحمن ببيانه انه تعالى في سورة الرحمن التي جمع تعداد النعماء والالاء في
الاخرة والاولى ولذلك صدرت باسم الرحمن بعد ذكر نعمة تعليم القران الذي هو المرشد لجميع طرق
الخير في الدنيا والاخرة والدال على السلوك في المعاش والمعاد قال خلق الانسان علمه البيان فذلك
يقتضي ان يكون خلق الانسان من اعظم النعماء بل هو الغاية القصوى من خلق السموات العلى و
الارضين السفلى وكذلك تعليم البيان وهو المنطق الفصيح المعرب عما في الضمير وذلك
يقتضي خيرية الاقوال والاعمال والعقايد ومع ذلك فما معنى الكفر والايمان وما معنى
الكفران وما معنى الجنة والنيران وما معنى الشيطانين المرجوين وكيف يجتمع مرجوية الشيطانين
مع طلب الايمان وترك الكفر والفرق بينهما واستحقاق الجنة والنيران وكيف يجتمع الامور
المذكورة توضيح ذلك ان الكفر والايمان ما يشبهان من القلب واللسان والضمير والبيان
ومقابلة تعليم البيان لخلق الانسان يقتضي كون الضمير في الانسان فاذا كان الضمير مخلوقا
لله والعبارة باللسان والبيان كان بتعليمه وخلقه ايضا فذلك يستلزم ان يكون كلاهما بجعل

من البصر والبيان في الله الرحمن ومع ذلك عد ذلك من النعم المرجوة فاصطلاح الكفر والايمان يقتضي الفرق
بين مميز الحق والباطل واستحقاق صاحب الاول للجنة والثاني للنار وظاهر ذكر ذلك في عداد النعم المرجوة
يقتضي ورود الكل بل كون الكل ايمانا وحسنا ولما كان الشيطان يستعمل في كل عات متمرد من الجن والانس
والدواب في اللغة والعرف وفي كل مائل عن الحق فاستعار رأس الجالوت الشيطانين للبيان
والقلب المنحرفين عن نفس الامر المختارين لطريق الباطل في حل سؤاله من جعل مطلق البصر والبيان
من النعم المرجوة يستلزم جعل فرديهما الشبيهين بالشيطانين ايضا من النعم المرجوة وذلك يقتضي
كون كل منهما وكل حسنا وايمانا فامتنع الكفر والايمان والجنة والنيران فمراده بما أثبت رأس من
الموصول في قوله بما قلت هو مرجوية الشيطانين لا مطلق ما ذكره اذا جتماع ذلك مع ثبوت الكفر و
الايمان والفرق بين مستحق الجنة والنيران من اجل تعليم القران المشتمل على بيان ذلك ايضا ثم وجه
الترتيب في السؤال ان المراد من الكفر والايمان هو الحقيقتان النفس الامريتان اللتان اما لحظ نظر
الرحمن من حيث الانزجار والاشتهاء في الاول والارتكاب والاقتدار في الثاني والمراد بالكفرين الكفر
بالطاغوت والشيطان والكفر بآية الرحمن وتسمية كل واحد منهما بالكفر باعتبار ملاحظة ارباب
المذهبين ولئن كان في نفس الامر منحصرا في احدهما وهو الكفر بآية فمراد رأس الجالوت الايراد على
الشارع المقدس حيث ميز بين الكفر والايمان ثم على ارباب الاديان حيث فرقوا بينهما فان شبهته ترد
عليهما وانما لم يذكر الايمانين في محاذات الكفرين مع ثبوته له لان سؤاله لما كان يقتضي ان يكون
الكل مؤمنين او مسلمين عن مؤاخذة ومعافين عن معاتبة اشار بترك السؤال عنه ذلك الى هذه
اللطيفة في حل اشكاله انه لابد من ان لا يكون هناك ما يستلزم العذاب والعقاب وما ذكره كاف
في ذلك واما وجه ذكر السؤال عن الجنة والنار بعد ذينك السؤالين فظاهر لان ذلك متفرع
عليهما واما وجه تأخير السؤال عن الشيطانين المرجوين فهو ايضا ظاهر لان الايراد والبحث
متفرع عن المطلب والاستدلال عليه ولما كان في الشرع هو ثبوت الايمان والكفر مرجوية
الشيطانين ايراد وتحقيقا عليه عقبه بذكر فلما سمع الرضا صلوات الله كلامه لاكرحوا بادر
نكت باصبعه الارض والطرف عينا الظاهر انه موضع ذكره باب الافعال الاجوف من المعنى و
بعض المجاز به قال الجوهري فما احار اليه جوابا وما رجع اليه حويرا ولا حويرة ولا محورة ولا حوارا
اي ما رد جوابا والنكت كما قال في الصحاح انه الضرب في الارض بقضيب اي تضرب فتؤثر فيها

والطرف ان ارخى عينيه ينظر الى الارض وقال في الصحاح عن يعقوب الطرف ارخى الجلاد اذا سكت فلم يتكلم
وعيا اي طويلا وسكوته عليه السلام عن الجواب كجمل وجوها منها توقير الحكم كما روي عن مولينا امير المؤمنين عليه السلام انه
سئل عن مسئلة فتراخى في الجواب واجاب بعد التامل فقيل له في ذلك فقال توقيرا للحكمة و
منها انه عليه السلام كان يعرف بعلم الامامة او من حال ذلك اليهودي انه يسئل عنه سؤالا آخر واراد
ان يجيب عن كليهما كجواب واحد فيتبجح بعلمه ومعرفته واظهار الفضيلة ورتبته ليكون اتم و
ادخل في اسكاته وافحامه ويصير كالاعجاز لليهودي واتمام الحجة ولان كسر الثوره من بعد هيجان
قوة التبجح والبطر والخيلاء والعجب من الغلبة في المراء سيما في تراعي عجز الخصم عن المقاومة ادخل
في اعلاء الحق وازهاق الباطل كما لا يخفى على الفطن العاقل ومنها انه يكون ذلك من باب المسالكة
عن حيرة الجاهل وحملا لسؤاله على ما لا يليق ان يصدر عن سائل عاقل فلما راى رأس الجالوت
سكوته حمله على عيه وشجعته نفسه لسؤال آخر فقال يا رئيس المسلمين ما الواحد المكثر
والمكثر المتوحد والموحد الموحد والجاري المنجمد والناقص الزايد فلما سمع الرضا عليه السلام كلامه و
راى تسويل نفسه له قال ايش تقول يا ابن ابيه ومن تقول ولم تقول بينا انت مرتابا كن كن
فهذا جواب موجز قال في الصحاح العي خلاف البيان وقد عي في منطقه وعي ايضا فهو عيي على
على فعيل وعي ايضا على فعل وفي المثل اعيى من باقل ويقال ايضا عي بامره وعي اذا لم يهتد لوجهه
وقال فيه ايضا سولت له نفسه امرا اي زينته له وقوله عليه السلام ايش مخفف اي شيء واما كلمة بينا
فقال في الصحاح اصله بين والالف حصل من اشباع الفتحة يقال بينا وبينما بزيادة كلمة ما والمعنى
واحد تقول بينا نحن نرقبه اتانا وتقديره بين اوقات رقبتنا اياه والجمل مما يضاف اليه اسماء
الزمان كقولك اتيتك زمن الحجاج امير ثم حذف المضاف الذي هو الاوقات وولي الظرف الذي
هو بين الجملة التي اقيمت مقام المضاف اليه وفي نهاية ابن الاثير ان بينا وبينما ظرفان بمعنى
المفاجاة يضافان الى جملة يحتاجان الى جواب يتم به المعنى والافصح في جوابهما الا يكون اذ واذا
واما تفسير سؤال رأس الجالوت فيجيء في جملة الجواب المفصل واما الجواب الموجز الذي قاله
الامام عليه السلام فيرجع الى تفاصيل وما حاصل الجواب انك لست باهل القران ولا من اهل فهمه و
لا الاستدلال به وليس لك الدخول في اخذ المطلب منه والاجتهاد لشيء لا يكون الاطلاع عليه
واما التفصيل فانه عليه السلام لما راى منه عجبه وتسويل نفسه له وتبجحه بكلامه استحقر بكلامه او لا بقوله

ايش تقول لي هلا تنبيها على ان كلامه مما لا يشبه كلام اهل المدر والوبر فكان حقيقة مجبولة
وليس من سنخ الكلام في شيء بل هو من باب النعيق والشهيق ونبه ثانيا بقوله ع
يا ابن ابيه فناداه بذلك تنبيها على انه غير معروف النسب اما لجهة كونه غير رشدة كما قيل في زياد بن
ابيه او لكون ابيه غير متصف بصفة كمال حتى يعرف به ولم يعرف حتى قال له الا وصف ابوته
راس الجالوت وبعلمه ورشده ثالثا حيث قال ممن تقول فان احبارهم ورهبانهم
هم الكفرة الذين قالوا بالعقائد الفاسدة تبعا لاهوائهم الكاسدة وبعدم معرفة قدر
الرجال وتنزيلهم منازلهم حيث لم يعرف اهل مخاطبته ومجادلته ومباحثته وانه ليس لمن
يناظر مع نور الله الاتم وعيبة علم الله الاعلم سيما في السؤال الذي هو محض الالغاز و
الاحجية وليس من المسائل المعلمة او يكون مراده ع اذراه في سلوكه مع كمال قصوره
في جنبه ع حيث جادل معه ع بكلام الله المنزل على جده ص فقال ع انت ابن ابيك و انا
ابن موسى ابن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي ابن ابي طالب و ابن فاطمة الزهراء بنت
رسول الله ص فنقلك لنا ما نزل على جدنا وغدا نا هو بعلومه في المهد وكهلا كنقل الكمون
الى كرمان مع انه ليس لك معرفة بتفسيره وتاويله وظاهره وباطنه ونحن اهله وعالمون
به ابا عن جد فمن نقول ولم نقول فان المنقول عنه هو جدنا والمنقول اليه هو نحن ومع ذلك
فتحاج علينا به ثم اوضح ذلك التفاصيل اجمالا بعد تفصيل وقال ع انت انت صرنا نحن
نحن على طريق الاستفهام الانكاري يعني هل صرنا نحن نحن في اوقات صيرورتك انت والمراد
من نحن الثاني وانت الثاني هو الصفات الكاملة الموجودة فينا اعيدا اليه وكلمة نحن الاولى
تاكيد للضمير المتصل يعني هل صرنا نحن متلبسين بالصفات الكاملة الموجودة فينا المشهورة
الغنية عن البيان بالعين الى هذه الدرجة المشار اليها بالشان المستغني عن التبيان في زمان
صيرورتك متلبسا بكمالاتك التي تظنها كمالا بل كنا نحن نحن قبل خلق الارواح والابدان و
كان جدنا نبيا وكان ادم بين الماء والطين فنحن الان نحن لا انت انت وكنا المقرون حملة
القران و اهل الذكر و اهل الامر فليس لك ان تفتخر نطق بذلك كلام الرحمن مع انك لم تفهم
اولى
معناه ولم تبلغ الى مغزاه واما الجواب المفصل فاقول انك كنت الداري والحمد لله الباري ان
الكفر الكفران كفر بالله وكفر بالشيطان وهما السيان المقبولان المردودان احدهما الجنة

والاخر

والاخر الميزان وهما اللذان المتفقان المختلفان وهما المرجان وتفسير الرحمن حيث قال مرج
البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان فباي الاء ربكما تكذبان وعلم قولنا من كان من سنخ الاب كان
قد ذكرنا ان سؤال راس الجالوت على نفس المسؤولات انما هو بالتبع وعمدة غرضه الاستبداد
بالاية على مطلبه الفاسد ولكن قدم سؤاله عن نفس المسؤولات فالامام ع ايضا قابل سؤاله
بالجواب واجاب عن مقصوده التبعي اولا ثم رد بكشف مستنده من الاية الشريفة باية اول من
السورة فتعرض لبيان سؤاله الاول لتضمنه بيان ما تقدم عليه وما تاخر عنه فقال الاعلم لمن كشف
من اهل الدراية والعلم والفهم وعلم الحمد لله الباري معترفة تمثل به امر الابتداء بالحمد في اول
الكلام او للاشارة الى نعمة خلقه العنبر والبيان او الشر والخير فان خلق الشر ايضا خير ولم يصدر
عنه ابدا شر محض والمصالح الكائنة فيما يترائى شرا غالبة على مفاسدها فينتفي نقايصها
في جنب فوائدها فاذا ما صدر منه تعالى هو خير لا شر فيه فما يتوهم كونه شرا فانما هو كذلك في الانظار
القاصرة لا في الافكار الحاذقة الماهرة ويمكن ان يكون ذلك مراد العارف الشيرازي حيث قال
پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد وبهذا يندفع شبهة الثنوية
من المجوس في خلق الشرور والافات وحاصل الجواب عن السؤال الثالث الكفرين اللذين
سئلت عنهما هو الكفر بالله والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات
والكفر بالشيطان فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها
واما السيان المقبولان المردودان والمذكور في لفظ الرواية على ما رواه السيان بالسين
المهملة وهو بمعنى المثل يعني ان الكفرين مماثلان في عدم الاكراه والاجبار وانبعاثهما من جهة
الاختيار لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي والمقبولان المردودان يحتمل ان يكون المراد منهما
ما سيجيء في معنى المتفقان المختلفان ويحتمل ان يكون المراد منهما انهما مختلفان بالاعتبار في المقبولية
والمردودية بالنسبة الى اهلهما فالكفر بالله مقبول لاولياء الطاغوت والكفر بالطاغوت مقبول
لاولياء الله والكفر بالله مردود عند اولياء الله كالكفر بالطاغوت عند اوليائه ومن ذلك يظهر
الجواب عن الايمانين المؤمن المقر السؤال ايضا بالالتزام ويعلم معنى الكفر والايمان بالمقابلة واشار
بقوله ع احدهما الجنة والاخر النار الى الجواب عن السؤال الاول ايضا فان المراد منهما احدهما المعين
النيران
في نفس الامر لا كل واحد منهما بالاعتبار يعني ان الايمان هو ما يستحق به الجنة والكفر هو ما يستحق
به النار ومن هذا الجواب عن الجنة والنار ايضا فالجنة هي محل اهل الايمان والنيران هي محل اهل الكفر

اذكلمة ما هنا للسؤال عن شرح الاسم لا عن الماهية وقوله ع وهما اللذان المتفقان المختلفان
شروع في الجواب عن الرابع وهو الشيطانان المرجوان وعن السؤال الاصلي والاشكال الكلي والاخ
اللفظان من جزائه ولعله سقط الضمير بعد الموصول من القلم وتوضيحه ان كلمة ما في هما اللذان يؤديان الايمان
والكفر الحقيقيان المستفادان من قوله ع احدهما الجنة والاخر النيران يعني ان ضمير الخير والشر وبيان الخير وبيان
الشر اللذين هما حاصلان في الايمان والكفر هما متفقان من جهة ومختلفان من جهة اخرى وكلاهما
مرجوان فان سؤال عن ان ضمير الشر وبيان الشر شيطانان مرجوان جوابه نعم ولكنه لا يلزم منه نقض
لان الايمان والكفر متفقان من جهة وهو جهة الابتلاء والامتحان لانه خلق الانسان وسوى
نفسه فالهمها فجورها وتقويها وهداه النجدين سبيل الخير وسبيل الشر ومختلفان من جهة اخرى وهو
ان الايمان مطلوب الحصول من المكلف والكفر مطلوب الترك فمن جهة الامتحان كلاهما مرجوان كما يرى
ما في الشرور والافات من المخلوقات ومن جهة الحصول احدهما مطلوب والاخر مبغوض فظهر ان
ضمير الشر وبيان الشر محبوب من وجه مبغوض من وجه وهو معنى الشيطانين المرجوين في السؤال
لكن ذلك لا يستلزم جبرا ولا اكراها لانه هدى سبيل الكفر والايمان وعلم طريق الرشد والغوى
والهم الفجور والتقوى ولم يخلق فينا العنت ولم يضطرنا اليه حتى يلزم فيه مفسدة اذ ارشاد السبيل
واراءته ليس معنى الزام والاكراه عليه لانه تعالى كما الهم سبيل الخير والشر الهم لزوم متابعة الخير
والسعي والاجتناب عن الشر واعطانا العقل المميز وبين لنا منافع الاول وحسن عاقبته ومضار
الثاني وسوء خاتمته واكثر من اللطف ببعث الرسل وانزال الكتب وغيرهما وبين ذلك ع
باوضح بيان واستدل عليه باية من القرآن قبالا لما استدل به راس الجالوت فقال ونص به الحق
حيث قال مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان فباي الاء ربكما تكذبان وفي هذا من باب
المثال تنبيها على تسهيل فهم لزوم عدم الاضطرار بسبب خلق النفس المختار وتمثيلا انه ارسل البحرين
العذب والاجاج او خليهما يلتقيان متصلين كل منهما بالاخر بينهما برزخ بغير ما حاجز مانع من قدرته
لا يتجاوز احدهما ولا يدخل احدهما في الاخر وكل منهما من الاء الله سبحانه حيث يخرج من كل منهما اللؤلؤ
والمرجان والطيور والحيتان ولئن كان احدهما غير ممكن الانتفاع من جهة الشرب والاخر
هنيئا مريئا من جهة الشرب وكلاهما من الاء الله الذي يجب ان لا يكذب به فكذلك الكفر والايمان ومميز
الخير والشر وبيانهما وليس كل نعمة من جهة الشرب من جميع الجهات بل يختلف جهات الانتفاع
الا ترى ان العبيد والاماء من جملة الالاء والاموال والحمولة والانعام والاثاث والباس

الرئيس ليس
الفاخر

والنقود

والنقود واهي الى غير ذلك ووجه التمتع بكل منها مخالف للاخر فبعضها يؤكل كلها وبعضها يحرم وبعضها
يؤكل وطيها وبعضها يحرم وبعضها للحمل والركوب وبعضها لغير ذلك فكما لا يمكن الانتفاع من البحر
الاجاج بالشرب وبعدم استعماله فكذلك لا يمكن تناول ضمير الشر والاذعان به والا التكلم به ولئن
كان يحصل به الامتحان ولزوم مدافعة الشيطان في تسويله في الجنان وتنزيهه في النظر الفاحص البيان
ويخرج منه اللآلي التي حصلت من المجاهدة ويستلذ من بارد تركه ومجانبته ما لا يستلذ من عين فرات
عذب المذاق فخاطر الخير وخاطر الشر كالبحران يلتقيان في ضمير الانسان بينهما حاجز من لطف الله
المنان موهبة العقل والاختيار والارادة الخالية عن الاكراه والاختيار بمجرد كونهما مخلوقين لا يستلزم
بغي احدهما على الاخر وتداخلهما وتلبسهما وتمازج كل منهما واشتباهه بالاخر وذلك لا يخفى على من له
حظ من الانسانية وبذلك اشار اليه الامام ع بقوله ويعلم قولنا من كان من سنخ الانسان والسنخ بمعنى
الاصل واسناخ الاسنان اصولها كما في الصحاح وبما ذكرنا يندفع ما قرع سمعك من الاشكال الذي
اورده من التناقض بين ما ورد من الاخبار في لزوم الرضا بقضاء الله وما ورد في نهي الرضا بالكفر والمعصية فنرى
مع ان الكفر والمعصية من القضاء ووجه الدفع ان المراد بالقضاء فيما ورد في وجوب الرضا بالقضاء هو الحكم
الجازم والتكوين اللازم لا مطلق العلم ومن البين انه تعالى لم يحكم بكفر احد حكما لازما نعم هو يعلم في الازل انه فلان
يكفر وذلك لا يستلزم كون الكفر ناشيا عن علمه لان العلم ليس بعلة للمعلوم بل هو تابع له نعم ارادة طريق
الكفر وخلق الشيطان والنفس الامارة ونحوها من جهة القضاء بالمعنى الاول لا يلزم منه جبر واكراه كما
اشرنا واما صورة الخذلان والاملاء والاستدراج في اهل الاستحقاق لذلك فيحقق الحكم فيه
تامل اذ غايته وكوله الى نفسه وعدم اعانته وذلك لا يستلزم الحكم وبما ذكرنا ظهر ان الجواب المشهور
في دفع هذا الاشكال من ان الكفر مقضي لا قضاء وانه يجب الرضا بالقضاء لا بالمقضي ليس بشيء فان حسن
الحكم بوقوع شيء اولا وقوعه وقبحه انما هو من جهة المحكوم به لان الحكم من الامور الاضافية ونفس الاضافة
لا يوصف بشيء الا بسبب المضاف اليه وما قيل ان القضاء كالعلم ليس مجرد اضافة ونسبة بل هو صورة
عقلية ذات اضافة فان القضاء الالهي كما حقق عبارة عن وجود صور جميع الموجودات الخارجية وجودا
عقليا اجماليا على اشرف واعلى ما كان او سيكون له وجود في عالم علمه تعالى مقدسا منزها عن التغير
والقصور والنقص والشرور واما المقضي فهو الصور الكائنة والمواد الخارجية على وفق ما جرى في القضاء
فللقضاء كون من الوجود وللمقضي كون اخر من الوجود قد يتطرق اليه النقص والافة والشر والفساد والصورة
العقلية للكفر والمعاصي ليست كفرا ولا معصية وانما هي كذلك بحسب وقوعها في الخارج فمن قال القضاء

لا يكون الا خيرا يجب الرضا به دون المقضى لعله اراد بالقضا صورها في علم الله سبحانه لا مجرد النسبة
وبالمقضى وجود الاكوان التي رجية التي قد تكون شرا وكفرا فظهر الفرق ودفع التناقض انتهى وهو ايضا
ليس بشئ وذلك لان المتبادر من الرضا والسخط هو كون المرضى والمسخوط فعلا ولا تفهم منه العلم فانه يقع
في مقام لزوم الصبر على البلاء وتحمل الشدايد والاذى وبالقسم لمن الرزق والاهل والولد وفيما
يصدر من الافعال الموافقة للطبع او المنافية له ولا مدخلية للعلم في ذلك بل انما هو من نتايج الحكم ولا تحصل
لهذه التفرقة التي ذكره هذا القايل فيما نحن فيه وليظهر من جلال الدين الرومي في المثنوى حمل ذلك على باب الحكم
بعد ما اجاب بمثل ما اجاب المشهور قال بعد ذكر اصل الاشكال في مقام الجواب كفتمش اين كفر
مقضى نه قضاست زانكه اثار قضا اين كفر هست پس قضا را خواجه از مقضى بدان تا شكالت
دفع كردد در زمان راضيم در كفر زان رو كه قضاست نه ازين رو كه نزاع خبث ماست
كفر از روى قضا خود كفر نيست حق را لا كفر مخوان اينجا مايست كفر جهلست و قضاى كفر علم
هر دو كى يك باشد اخر علم وحلم زشتى خط زشتى نقاش نيست بلكه از وى زشت را بنمود
نيست قوت نقاش باشد انكه او هم تواند زشت كردن هم نكو وما ذكرنا انما يظهر من الشريفين
الاخيرين وحمل كلامه على ارادة دفع شبهه خلق الكفر لا اصل الكفر في الكفر ولئن كان يرفع عن كلامه
القول بالجبر لكنه خلاف ظاهر الكلام وخارج عن المقام مع انه يظهر منه في غير موضع من المثنوى القول بالجبر
لكنه لا يظهر الا للفطن الالمعي منها ما ذكر بعد نقل مباحثة اهل الجبر والقدر وذكر ادلة الطرفين بما لا مزيد
عليه قال زان مهم تر گفتنيها است مان كه بدان فهم تو به يابد نشان اندكى گفتيم زان
بحث عقل زانكه بيدا بود فنون كل همچنين بحث است تا حشر بشر در ميان جبرى و اهل قدر
وساق الكلام الى ان قال چون معتزلى بودندى دوام اين روش بيد هدى اين دلايل پرورش تا نگردد
ملزم از اشكال خصم تا بود محجوب از اقبال خصم تا كه هفتاد و دو ملت تام در جهان ماند الى يوم القيام
واشعر بان ذلك فعل الحق على نحو لطيف كما هو طريقة تعليم صاحب الكتاب عصمنا الله عن الميل الى امثال
هذه العقايد ثم قد يجاب عن اصل الاشكال بان المقضى بالذات لا يكون الا خيرا والشر مقضى بالعرض
كالظلم والكفر ولعل هذا المجيب فهم من القضا في الاخبار اللازمة لوجوب الرضا به الحكم كما فهمناه و
اجاب بما ذكره ولعل مراده ان الظلم والكفر لما كانا موجبين للمنافع الكثيرة للمظلومين والمسلمين
لاستحقاقهم الاجر العظيم والثواب الجسيم بالتحمل والصبر والجهاد في سبيل الله والخوف عن ايذائهم و

ولكون

ولكون ذلك فلا مانع من كونهما مقضيين ولا ضرر في كوننا راضين بهما لكن لا من حيث انهما حسنان مطلوبان
بالذات بل لانهما يوجبان المنافع المذكورة بالعرض وهذا الجواب ايضا لا يخلو من اشكال للزوم الجبر والظلم
بالنسبة الى الظالم والكافر والاولى ان يقال انه لا يكفر ولا مانع عقلا عن القول بان الكفر والظلم ليس بقضاء بمعنى
الحكم بل العقل القاطع والبرهان الساطع دال على عدمه ولا منافاة بين عدم الحكم بظلم الظالم وكفر الكافر
والحكم بتحمل المظلوم والمسلم الذي لا يندفع عنهم اذية الظالم والكافر وورد من شهادة امير المؤمنين
وابنه سيد الشهداء وغيرهم صلوات الله عليهم كان من القضا وظاهر ان ارادة الحكم لا يستلزم كون
غلبة ابن ملجم ويزيد بن معويه وشمر من باب القضا بمعنى الحكم حتى يلزم الجبر والظلم للحكم على هؤلاء الكفرة
الظلمة بل علم الله بالعلم الازلي ان هؤلاء الكفرة يرتكبون هذه الامور القبيحة بسوء اختيارهم ولكنه تعالى
لم يحكم بذلك حتى لا زمانها بضبطهم الى الفعل وعلم الله ما يقع على هؤلاء السادة المظلومين وحكم
بعدم اندفاعه عنهم وتحملهم له لانه راه اولى لهم لحكمة ومصلحة كما لو الوالد الشفيق الذي يحجم ولده العليل
لعلمه بكون ذلك اصلح له وبالقضا هو الجواب بباقي سؤالاتك والحمد لله الرحمن والصلوة على رسوله
المبعوث الى الانس والجان ولعنة الله على الشيطان يحتمل ان يكون مراده من باقي السؤالات
هو ما سوى قوله ما الكفران فانه في عنوان الجواب ببيان الكفر ولكن ما ذكره في بيان ذلك يكون انسب
الجواب عن باقي المسايل المذكورة في الفصل الاول من السؤال كما بينا وفي الفصل الثاني كما سنبين و
يحتمل ان مراده من باقي السؤالات هو ما ذكر في الفصل الثاني من السؤال لما استفيد من الفاظ الجواب
بالالتزام اللفظي الا صحيح حال ما ذكر في الفصل الاول من السؤالات لكنه لم يفهم من تلك العبارات حال
الفصل الثاني بالالتزام اللفظي ولكن يظهر منه ذلك بالالتزام العقلي التبعي من باب الاشارة وذلك لان
سؤال رئيس الجالوت المقصود بالذات انما كان عن تعداد ضمير الشر وبيان الشرف عداد الاكابر
واحتياجهما الى جملة الموجودات الى مولانا عليه السلام لكون الضمير فيه بالغلب سواء كان من مقتضيات
العقل بلا واسطة من الكليات اليقينية او من مقتضيات ساير الحواس الظاهرة بالادراك وغيرها
من الصور الجزئية او المعاني الجزئية مركبة كانت او مفردة فان مالها كلها الى العقل فان العقل
مدرك المذكورات بواسطة تلك الالات ولذلك ترى الحواس الظاهرة ايضا لا يدرك الا مع توجه
النفس اليها والتفات العقل اليها وابيناه فيما بالتقدم كما ذكره في نقل رئيس الجالوت من الالفاظ
الاول من الفصل الاول بعد ملاحظة سكوت الامام وسلطنة عليه عن الجواب الى الالغاز الثاني المشير الى العقل
والثاني فهذا اللغز اريد به جرم القلب وجرم الثاني فلما اجاب الامام عليه السلام عن الالغاز الاول

ويبين له انه اراد بالشيطان بين ضمير الشر وبيان الشر فبقوله ع و بانقلابه ظهر جواب باقي
سؤال الاذكى اعلم اني فهمت انتقالك من الالغاز الاول الى الالغاز الثاني واوردت السؤال
عن جرم القلب وجرم اللسان وتوضيح مراده عن السؤال ان كلا من القلب واللسان واحد بالشخص
ومتكثر باعتبار المتعلقات من انواع المدركات الكلية والجزئية المعقولة والحسية واصناف
الكليات من الكفر والايمان واقسام الكفر واحكام الايمان الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى
كذلك انواع البيانات الحاصلة في اللسان المتعلقة بالجوارح الانسان بلغة واحدة او لغات
مختلفة ومتكثر ومتوحد بحيث متكثر في المتعلقات التي متحدة في المال مثلا ان الكفر مع تكثره و
تعدده الى ما لا يحصى يرجع الى امر واحد كما قيل ان الكفر ملة واحدة وكذلك الايمان بما جاء به النبي
مفصلا مع كثرته يؤول الى امر واحد وهو الايمان بالله تعالى وكل من القلب واللسان موجد الى مخلوق
لله تعالى موجد للغير بامر الله تعالى بمعنى وسيلتها لاكثر الافعال والامور ولذلك قيل ان المرء مرء
وكل منها جار اثرها في جميع الاقطار بل ونفعها ايضا في المجلس مع انجادهما وعدم
اشتغالهما بمكانهما كلية وكل منهما ما فيه حقير في الجثة والمقدار زايد في الانتشار الاذكار والاثار حتى
ان عالما واحدا يملأ الارض باذكاره وكلماته ويبقى الذكر الجميل بعد مماته ثم ان الحمد والقلوة
واللغة في اخر كلامه ع لعله هو تنبيه راس الجالوت حيث اراد القدح في الشرع النبوي المنزل
بالقران الا ابطال القران لاشتماله على ما يدل على الظلم والعد والاسماع ووقوع ذلك في
السورة المصدرة بكلمة الرحمن او للازراء بالنبي المتكل عليه صلى الله عليه واله فلما رد الامام ع كلمته قال
الحمد لله الرحمن متكيا له يعني ليرد في كلامك على رحمانيته شي في هذا القران وثبت صدق
النبي المبعوث على الانس والجن كما نطق به مرارا سورة الرحمن فهو اذن مستحق للصلوة عليه
من الله المنان وثبت بعدك عن الحق وعن رحمة الله سيما مع سلوكك طريقة الشيطان
ثم اقفار الحق فلعنة الله على الشيطان فلما سمع راس الجالوت كلامه ع بهت وتحير و الشبهة
شهق شهقة وقال اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وانك ولي الله وصي رسوله
ومعدن علمه حقا حقا قال في الصحاح بهت الرجل بالكسر اذا دهش وتحير وبهت بالضم
مثله وافصح منها بهت كما قال الله تعالى فبهت الذي كفر لانه يقال رجل مبهوت ولا يقال باهت
ولا بهيت قاله الكسائي وقال فيه شهق الحمار اذا صوته وزفره اوله ثم قال ويقال في
الشهيق رد النفس والزفير اخراجه والشهقة كالصيحة يقال شهق فلان شهقة

فلان

٤٣

فات صورت خط المصنف دام ظله العالي وكتبه مولفه افقر المربوبين الى رحمة ربه الغني الدائم القائم
ابن الحسن كيلا ابو القاسم غفر الله له الخطايا والجرائم بحق محمد واله واصحابه الاعاظم الاكارم صلى
الله عليهم ما صاحت البلابل وما رنت الحمائم في عام الف ومائتين من الهجرة المقدسة على مهاجرها
الاف صلوة وسلام وتحية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي احل لنا بهيمة الانعام وميز الخبيث عن الطيب والحلال من الحرام والصلوة على من
احيى ببعثه اموات قلوب الانام واماتت ببعثه متجبري عبدة الاوثان والاصنام وعلى اله الغر
الكرام وصحبه المرضيين المنتجبين لدار السلام اما بعد فهذه كلمات في بيان حكم الانفحة الماخوذة
من الميتة ودليله وتوضيح مفصل ما يترتب عليه وتفصيله فلنبين اولا المقصود منها ومعناها
ثم لنتوجه الى بيان حكمها وفروعها فليعلم انه قد اختلف كلام اللغويين في تفسيرها فقال الجوهري في
الصحاح الانفحة بكسر الهمزة وفتح الفاء مخففة كرش الحمل والجدي ما لم ياكل فاذا اكل فهي كرش عن
ابي زيد وكذلك المنفحة بكسر الميم وقال في القاموس الانفحة بكسر الهمزة وتشديد الحاء وقد
يكسر الفاء والمنفحة والبنفحة شي يستخرج من بطن الجدي الراضع اصفر فيعصر في صوفة فيغلظ كالجبن
فاذا اكل الجدي فهو كرش وتفسير الجوهري الانفحة بالكرش سهو انتهى وكلام القاموس هذا يناقض
ما سبق منه في فصل الواو من باب البا ان القبة الانفحة اذا عظمت من الشاة وبعض مترجميه قد
غلطه في هذا المقام بعد ما ارتضى تفسير الجوهري بان المصنف قد جعل الانفحة في مقامها عبارة عن
ذلك الشي الاصفر دون الجدة وليس كذلك وقال ما حاصله ان الانفحة شي في صب الكرش متصلا
فما دام السخلة رضيعا يكون كرشه في غاية الصغر فلا يجري اليه اللبن ولا يتمكن فيه بل يجمع في الانفحة
وبعد ما صار كبيرا واكل غير اللبن فيدخل في الكرش ويكبر الكرش تواقيرها والكرش من قبيل المعدة للانسان
فيجتمع فيه الغذاء او يجري ما يطبخ فيه ويجري الى الامعاء مسلك الانفحة وقد يطلق الانفحة باللبن المجتمع فيها في اول
الولادة مجازا من قبيل تسمية الحال باسم المحل والقبة شي متصل بالكرش ويقال له الحفث ويقال
له بالفارسية هزار توي وسه توي وهو غير الانفحة ثم ذكر هذا البحث ايضا في باب الانفحة ورجح كلام الجوهري
ونقل عن المطرزي في المغرب ان الانفحة شي يستخرج من بطن الجدي اصفر يعصر في صوفة مثله مثلا باللبن كالجبن
ولا يكون الا لذي كرش ويقال هو كرشه الا انه ما دام رضيعا يسمى ذلك الشي انفحة واذا فطم ورعى
في العشب قيل استكرش اي صارت الانفحة كرشا ثم قال وكذا في كتاب عين عن خليل انتهى ووجدت

منقول في بعض كتب اهل اللغة وكانه المصباح المنير الانفحة بكسر الهمزة وفتح الفاء ما يوخذ من الجدي قبل ان يطعم
غير اللبن فاذا طعم غيره قيل مجبنة انتهى والذي يظهر منه موافقته لكلام الجوهري او عدم الدلالة على ما ذهب اليه
صاحب القاموس وفي الكنز الانفحة پنير مايه واختلف كلام الفقهاء ايضا في تفسيرها بالنظر الى تغيير
اهل اللغة فهنا مقامان الاول في ذلك الشيء الاصفر الذي هو الحال في تلك الجلدة والظاهر ان طهارته وحليته
اجماعية ولا نعرف فيها مخالفا ونقل عليها الاجماع جماعة منهم ابن زهرة والشهيد الثاني والعلامة في المنتهى
على الظاهر ويدل عليها الآيات والاخبار والادلة الآتية والظاهر ان تلك الاجماعات على القدر المشترك
بينهما فالذي يتنقح بكونه مورد الكلام هو الشيء الاصفر الجلدة التي في تلك الجلدة ويمكن القول بالطهارة والحلية
فيها ايضا لوجوه ايضا الاول اصالة البراءة عن التكليف بالارتداع عن تعاطيه وتناوله والانتفاع به الثاني
الآيات والاخبار الدالة على رفع التكليف والمواخذة عما يعلم كقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا وليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وقوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وما حجب الله
علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ورفع عن امتي ما لا يعلمون الى غير ذلك من الاخبار المتظافرة المتواترة
المعمول بها عند الاصحاب والمدعى على مضمونها الاجماع من جماعة منهم والاخبار المنافية لذلك مع سلامتها
سندا ودلالة ترجع الى الاول منها الثالث اصالة اباحة الاشياء وحليتها الظاهرة من الآيات و
الاخبار اما الآيات فكقوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا فان الظاهر انه في مقام الامتنان
من جهة الانتفاع كما افاده اللام ولا يتصور الانتفاع الا مع الجواز وعدم المانع منه وهذا لا يتحقق
مع الحرمة والحظر عنه فتعين كونها حلالا جايز التصرف ومقام الامتنان يقتضي جواز الانتفاع باي
وجه يكون والا لزم الاغراء بالجهل وتاخير البيان وعدم الفايدة في كلام الحكيم فلا بد من القول
بعموم جواز الانتفاع سيما فيما وقع ذلك الشيء ظاهرا في التعارف وقوله ذكره يا ايها الذين امنوا
كلوا مما في الارض حلالا طيبا ودلالته على المطلوب بان يجعل قوله تعالى حلالا وطيبا حالين مؤكدتين فان
الامر ليس للوجوب اجماعا ولانه في مقام توهم الحظر فان الاية على ما قيل نزلت في قوم حرموا على
انفسهم رفيع الاطعمة والملابس تحت الاشياء اراده ما حلله الشارع من لفظ الطيب كما هو احد
معانيه فيكون مؤكدا او بان يجعله صفة لمصدر محذوف فيكون مفيدا للتاكيد ايضا وجعله للنوع ايضا
محتمل لكنه لا يفيد المطلوب وفي الاية محتملات اخر وما ذكرنا هو الوجه والظاهر والاليق في مقام
النعمة والله اعلم والمناقشة بان خطاب الناس فيه مختص بالحاضرين فكانه لا وقع له في مثل

هذا المقام لان الظاهر ثبوت الاجماع على عدم التفرقة في خصوص هذا المقام بل يمكن ان يقال بالدلالة
من باب التنبيه هذا ويشهد اركانه قوله ع حلال محمد حلال الى يوم القيمة ونحوه ايضا واما الاخبار فروى
الصدوق ره في الصحيح عن عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله ع كل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو
لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه وروى الكليني ره في الصحيح عن عبد الله بن سليمان عن
الباقر ع في جملة حديث قلت له ما تقول في الجبن فقال اولم ترني اكلته قلت بلى ولكني احب ان اسمعه
منك فقال ساخبرك عن الجبن وغيره كل ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام
بعينه فتدعه وروى عن عبد الله بن سليمان عن ابي عبد الله ع في الجبن قال كل شيء لك حلال حتى
يجيئك شاهدان عندك ان فيه ميتة والمراد من قوله ع في الخبر الاول كل شيء يكون فيه حلال وحرام
والله تعالى وقائله اعلم ان كل شيء يصح باعتبار تعلق فعل المكلف به ينقسم بذلك القسمين فهو لك حلال
ابدا ولا شك ان اللحم ونحوه مما يمكن ان ياكل من هذا القبيل فان الاكل الذي هو من فعل المكلف يصلح له
لكونه متعلقا للاحكام الشرعية حلية وحرمة وغير ذلك ولا فرق في ذلك بين كون ذلك الشيء مما
ثبت له حكم من الشارع مختلف بالنسبة الى انواعه كاللحم الحلال نوعه المذكى الحرام نوعه الميتة المشتبه
في ضمن فرد او لم يثبت كالتتن مثلا وعموم الخبر شامل للقسمين وعلى التقديرين فالدليل جار
فيما نحن فيه واما تخصيص الاخباريين لهذه الاخبار بموضوع الحكم الشرعي فليس في محله وهو اعم كما حققنا
بل هو الظاهر منه بالنظر الى كون متعلق الاحكام من الحلية والحرمة هو افعال المكلفين لا الاعيان الا مجازا
مع انه يتم المقصود مع تسليم ذلك ايضا فان جنس المأكول فيها ما هو حلال ومنها ما هو حرام ثم ينقدح
من هذا التسليم والجواب جواب عما يمكن ان يورد في هذا المقام وهو ان نظير هذا الخبر ورد مفسرا في
كلام الصادق ع في موضوع الحكم رواه مسعدة بن صدقة عنه ع يقول كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه
حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك
ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهرا او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء
كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة لانه لا فرق في الموضوع بين النوع والجنس اذ
الكل منه العالي والسافل ولا يخفى ان ما ذكره في التفسير من قبيل التمثيل ولم يقل احد من علماء الاصول بكون
التمثيل من المخصصات للعموم ومن هذا ظهر انه لا وجه ايضا لما يستشهد به بعضهم بكون ذلك الاخبار
واردة في الموضوع محصورا حكمها فيه بان المعصوم ع احال الحكم فيها على الشهادة والبينة فتدبر
واما الخبر الثاني فايضا دلالته واضحة سيما مع احكام لفظ وغيره واما الخبر الثالث فايضا كذلك لان

التحقيق لان السبب لا يخصص العام والعبرة بعموم اللفظ ويؤيده قوله ع لان فيه ميتة والظاهر انه
بعنوان التمثيل فيكون كناية عن الحرمة وما ضاهاها وتفصيل هذه المباحث يطلب من مطولات
فن الاصول ثم لان كلمة ما في الايتين مفيدة للعموم حقيقة كما هو الحق فكلما ثبت لها مخصص من عقل او
نقل فهو مخرج وهو في الباقي حجة ولم يثبت خروج ما نحن فيه فهو باق تحت الحكم وكذا الكلام في عموم الاخبار
فان قلت تخصيص الاية والاخبار الادلة الدالة على نجاسة الميتة فانه اذا ثبت نجاستها فلم
يكن القول بالحلية اتفاقا ويدل على النجاسة الاجماع والاخبار قلت اما الاجماع فلم يظهر الا في الميتة
في الجملة واما في الانفحة بالخصوص فغير مسلم بل قد تراءى من بعضهم الاجماع على طهارتها وبالجملة فالقدر
المتيقن منه انما هو في غيرها فيبقى هي مندرجا تحت الاصول والعمومات كما ان القدر اليقيني من ظرف الانفحة
هو المظروف لا الظرف واما الاخبار فلا يظهر منها الدلالة على نجاسة ما نحن فيه فمنها ما رواه الشيخ
في الحسن عن حريز عن الصادق في الشعر والصوف والقرن واشباهها في جملة خبر قال ولان اخذته منه بعد
ان يموت فاغسله وصل فيه ومنها الروايات الدالة على حرمة اكل زيت وسمن مات فيه
فارة او جرذ ومنها ما ورد انه لا تنفع الميتة الا ما كان شئ له نفس سائلة فان التعدي عن مورد
النص لا يجوز الا بدليل وغاية ما يستفاد من الخبر الاول بضميمة الاجماع والادلة نجاسة جلد الشاة
الميتة الملاصقة للصوف وغيره واما التعدية الى غيره فيحتاج الى دليل ولو سلم الاجماع على عدم
الفرق بين الشاة والجدي والجذي فالاجماع على عدم الفرق في موضع النزاع ممنوع وكذا الحكم بالعقل
باتحاد الطريق بحيث يحصل له القطع فيكون من قبيل تنقيح المناط وهكذا التشبث في الاولوية في
لم يبلغ الخبر على القطع حتى يكون هو موجبا للتعدي فيكون العدول عن مورد النص قياسا ولا يقول به
اصحابنا وهكذا الكلام في الاخبار الاخر ثم لان غاية ما يظهر من مجموع تلك الاخبار والاجماعات
المسلمة هو ان الميتة نجسة ولا شك ان لفظ الميتة في قولنا هذا الميت لفظ الخبر وكلام المعصوم
حتى نرجع فيه الى العرف فنقول ان الميتة علم للمجموع واذا كان المجموع نجسا فيكون الاجزاء نجسا
وبعد قطع جزء منها يكون النجاسة مستصحبة فيكون الانفحة من هذه الجهة نجسة بل الاجماع وارد
على المعنى وحجيته مدار تحققه وتحققه في ذلك الجزء اول الكلام مع ان افادة لفظ الميتة عموم
الاجزاء غير مسلم وكذا عموم تعليق الحكم فلم يظهر نجاستها من جهة كونها ميتة ثم يؤيده تخصيص العمومات
نعم يمكن ان يتوهم ما يدل على نجاستها صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال لا بأس بالصلوة فيما كان من صوف
الميتة ان الصوف ليس فيه روح فان التعليل يقتضي ان يكون ما فيه روح غير خال عن البأس و

ويمكن

ويمكن المناقشة فيه بان دلالة الحديث هنا ليس الا من جهة المفهوم ومفهوم اللقب لا حجية فيه سلمنا
لكن دلالته ثبوت البأس بالصلوة مع الانفحة مع انه لا يظهر من هذا السياق والا لم يكن سيما مع احتمال
لفظه في دون مع لا يدل على النجاسة الا بضميمة الاجماع فانه اعم من النجاسة وقد عرفت انه غير ثابت
في موضع النزاع والقدر المتيقن منه لو ثبت انما هو في جلدها وغيره مما يمكن الصلوة فيه فتدبر فان
قلت يدل على ذلك اطلاقات الايات والاخبار الدالة على حرمة الميتة كقوله تعالى حرم عليكم الميتة
والانفحة من الميتة وكقول الرضا ع حين سئل عما اهل لغير الله به قال ما ذبح لصنم او وثن او شجر حرم الله
ذلك كما حرم الميتة الحديث الى غير ذلك من الايات والاخبار وعموم ما دل على جواز الانتفاع
بالميتة في شئ كرواية فتح بن يزيد الجرجاني الاتية وصحيحة عاصم بن حميد عن علي بن ابي المغيرة قال قلت
لابي عبد الله ع جعلت فداك الميتة ينتفع منها بشئ فقال لا الحديث فانها تدل على حرمة الميتة
ويصدق على الانفحة انها ميتة فيكون حراما قلت اما الاطلاقات المعلقة فيها الاحكام على الاعيان
فقال بعض الاصوليين كابي عبد الله البصري وابي الحسن الكرخي انها مجملة ولكن الحق انها لا اجمال فيها
بل يجب حملها على المنافع المتعارفة منها المتبادرة الى الذهن عند الاطلاق فح يكون المسلم من تلك الاطلاقات
حرمة اكل الميتة لا بشرط العموم في الافراد والاجزاء ولا بشرط الخصوص والعام لا يدل على الخاص
والمطلق على المقيد والاطلاق غير العموم والحق ان المفرد المحلى حقيقة في الجنس وتمسك ابو علي الجبائي
والمبرد ومن تبعهما على افادته العموم بقولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر والا
الذين امنوا وعملوا الصالحات ضعيف وتحقيقه في الاصول وبالجملة ليس في لفظ الميتة عموم لغة ولكن
لما وقع الحكم معلقا عليه في كلام الحكيم ولا معهود هناك فان جرت بقالا ان المراد الطبيعة الموجودة
في ضمنه ولا بعهد الذهني فتعين الاستغراق لئلا يخلو عن الفائدة ونبه على ذلك المحقق في المعارج
لكن هذا العموم ليس بمثابة العموم اللغوي بل ينصرف الى الافراد الشائعة الغالبة المتبادرة الى الذهن
وبحمله على ما ذكرنا يخرج عن كونه عديم الفائدة ولا دليل على وجوب ارادة ازيد من ذلك منه وحمله عليه تحكم
فعدم حكم الباقي مستمر والدليل على اثبات الحكم اللاحق مفقود وسلمنا لكن الميتة علم للمجموع الاجزاء
لا لكل واحد منها ولا يلزم من ثبوت حكم للكل ثبوته لجزء وح فكون اللفظ بحيث يفهم منه حكم كل ميتة وكل
جزء منه وسيما بحيث يظهر منه فلن يقاوم الاصول والادلة غير مسلم سيما مع خروج بعض الاجزاء
منها عن ذلك الحكم يقينا كما يأتي فيه ضعف في بيانه وهن من هذه الجهة ايضا مع ما يجئ من الاخبار الكثيرة
بخصوص الانفحة كمزيد تحقيق في بيان التخصيص واما العموم في الخبرين المتقدمين فسلم من جهة وقوع

الكرة في سياق النفي لكن الانفحة مستثنى في الاول فلو سلم عدم رجحان كون الانفحة من الجلدة فلا
اقل من حصول الشك بوجوده دخولها فيها مع ما عرفت من المصححات ايضا واما ثانيا فهو تخصيص
يقينا باشياء استذكرناها والعام المخصص وان كان حجة في الباقي لكنه مخصص بالاخبار الاتية في خصوص ه
الانفحة ومع تسليم المتقدم فالكلام قد تقدم اذ لا فرق في ذلك بين المخصص المتصل والمنفصل فيبقى
الاصول سالمة عن المعارض الرابع اصالة طهارة الاشياء المستفادة من مثل موثقة عمار كل شيء نظيف
حتى تعلم انه قذر المقبولة عند الاصحاب المعول عليها ولم يوجد لها راد الا ما يظهر من بعض المتأخرين
التأمل فيه مدعيا ان الظاهر منه ان كل شيء نظيف نظيف حتى تعلم انه قذر وليس بذاك فان
الظاهر منه ما فهم الاصحاب وتمسكوا به في المقامات من دون تامل على انه تم المطلوب مع
ايضا فيما نحن فيه لكنه من وجه اوضح سيجيء والقدح في السند لا وجه له لان الحجية الموثق سيما
مع اعتضاده بعمل الاصحاب والشهرة العظيمة بل كاد ان يكون اجماعا وقد مر ما ينفعك تذكاره
فتذكر وقد يرجع اصالة الطهارة الى اصالة البراءة او اصالة العدم لكون وجوب الاجتناب
حكما شرعيا وفي كل منها كلام وليس هاهنا مقام البسط والتفصيل وعرضنا ايضا تعدد الادلة
مع تمامها بدون ارجاعه الى احدها فلذا هاهنا تمام الكلام فيه الخامس الاخبار المستفيضة
الواردة في عدم جواز نقض اليقين بالشك كصحيح زرارة انه ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين
بالشك ابدا وصحيح الاخر ولا ينقض اليقين ابدا بالشك وصحيحة عبد الله بن سنان قال سأل ابا
عبد الله ع وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده
علي فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال ابو عبد الله ع صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك
اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه فلا بأس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه
نجسه الى غير ذلك وجه الاستدلال ان الانفحة في حال حيوة الجدي والحمل كانت طاهرة
بالاجماع فكانت طهارته يقينية وكونه نجسا بعد الموت بسبب مشكوك فيه لما عرفت
وستعرف فيكون باقيا على طهارته فاذا كانت طاهرة يكون حلالا ايضا لعدم القول
بالفصل ظاهرا مع ان الاصل الحل كما تقدم والكلام في التخصيص قد تقدم الى دس الاستصحاب
فان طهارتها في حال الحيوة مستصحبة ولم يثبت ما يستصحب بعده فيكون حلالا ايضا لما تقدم
فان قلت عدم التذكية ايضا مستصحب وكل غير مذكى حرام واستصحاب العدم ارجح قلت
ان اردت من الغير المذكى الاعم من الميتة نظرا الى استصحاب اطلاق العدم الذي ذكرت

في اثبات الصغرى لكونه من قبيل السلب المطلق بل النقيض فهو بعد خروج الروح مع التحرر المستفاد
من الاخبار بين المذكى والميتة فقد روى الكليني ره في الصحيح عن اسمعيل بن عمر عن شعيب عن ابي عبد الله
عليه السلم في رجل دخل قرية فاصاب بها لحما لم يدر اذكي هو ام ميت قال يطرحه على النار فكل ما
انقبض فهو ذكي وكل ما انبسط فهو ميت ولو سلم فالكلية ممنوعة سيما بالنسبة الى الاجزاء
لما عرفت وان اردت منه الميتة نظرا الى كفاية وجود احد الافراد في استصحاب المطلق ففيه
النقض المذكور في الكبرى من قبيل عدم الملكة فمع ان الحرمة لم تثبت هنا من جهة الاستصحاب اولا فالكلام
هو الكلام المتقدم في الاية مع ان الامر هناك اونقول نأخذ الشق الاخير لكن اردت نفس
الانفحة فالصغرى ممنوعة لمباينة الحل بجزء الالة فقول المراد هو الحل وانه حكمه واستصحاب
عدم التذكية يثبتهما جميعا واتحادهما حكما لما استدل به العلامة ره في المنتهى من ان المقتضي للنجاسة
الحلة الموت وهذا المعنى موجود في الاجزاء فيتعلق بها الحكم وفيه ان الاتحاد اول الكلام ومقدمات
الدليل ممنوعة الا ان يكون نظره ره الى النص على العلة المتقدم في صحيح الحلبي وقد تقدم الكلام فيه
على ان هذا خروج عن سوق الاستدلال في تغيير ترتيب القياس لغو لكون النتيجة على هذا
معلوما مبرهنا عليه فيما اخذه الصغرى فتأمل وان اردت الجدي المنكشف فيه مثلا فكلية الكبرى
ممنوعة سيما بالنسبة الى الاجزاء كما ذكرنا سابقا فتذكر ثم ان حاولت في الاستصحاب طريق
او غيره اصالة عدم التذكية مثل ادعاء حرمة اللحم الغير المطبوخ من جهة نجاسته واستصحاب
الحرمة لعدم حصول اليقين بالرفع الا في المذكى منه لكان اوجه ولكنه يمكن دفعه بان العلة
للاستخباث ان كانت نفس كونه نيا فقد زالت بالطبخ والا فلا بد من البيان مع ان الكلية
ممنوعة السابع الاخبار المستفيضة في خصوص الانفحة فقد روى الكليني في الموثق عن الحسين بن
زرارة قال كنت عند ابي عبد الله ع وابي يسأله عن اللبن من الميتة والبيض من الميتة وانفحة
الميتة فقال كل هذا ذكي الحديث وروى الصدوق ره في الفقيه والشيخ في التهذيب في الصحيح
عن زرارة عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الانفحة يخرج من الجدي الميت قال لا بأس به قلت
اللبن يكون في ضرع الشاة وقد ماتت قال لا بأس به قلت فالصوف والشعر وعظام الفيل
والبيضة يخرج من الدجاجة فقال كل هذا ذكي لا بأس به وروى الصدوق فيه ايضا مرسلا عن
الصادق ع عشرة اشياء من الميتة ذكية القرن والحافر والعظم والسن والانفحة واللبن و
الشعر والصوف والريش والبيض ثم قال وقد ذكرت ذلك مسندا في كتاب الخصال في باب

العشرات وروى الشيخ في الصحيح عن الحسين بن زرارة عن ابي عبد الله ع في جملة حديث قال حين
وساله ابي عن الانفحة يكون في بطن العناق او الجدي وهو ميت فقال لا باس به وروى في الكافي
عن الفتح بن يزيد الجرجاني عن ابي الحسن ع قال كتبت اليه اساله عن جلود الميتة التي يؤكل لحمها ان ذكي
فكتب لا ينتفع من الميتة باهاب ولا عصب وكل ما كان من السخال من الصوف وان جز والشعر
والوبر والانفحة والقرن ولا يتعدى الى غيرها ان شاء الله والظاهر انه سقط شيء من لفظ الحديث مثل ينتفع
بها بعد قوله والقرن او غيره قال في الوافي هكذا وجد في نسخ الكافي والتهذيبين وكانه سقط منه
شيء وروى في الكافي عن اسمعيل بن مرار عن يونس عنهم ع قالوا خمسة اشياء ذكية مما فيها منافع
الخلق الانفحة والبيض والصوف والشعر والوبر ولا باس باكل الجبن كله ما عمله مسلم او غيره و
انما يكره ان ياكل سوى الانفحة مما في انية المجوس واهل الكتاب لانهم لا يتوقون الميتة والخمر
فان هذه الاخبار كلها محكوم فيها بان الانفحة ذكية جايز الانتفاع بها فيكون طاهرا وحلالا
ولا قرينة فيها ظاهرة يدل على ارادة الظروف منها في يدور الامر بين الاشتراك والمجاز والمجاز خير
من الاشتراك والامارة المميزة للحقيقة فيما ذكره صاحب القاموس كلها مفقودة اما
التبادر وعدم صحة السلب فظاهر واما نص اهل اللغة فمتعارض ويمكن ادعاء ظهور ما قاله
الجوهري من اللفظ وتبادره مع انه اضبط من غيره واعتماد العلماء عليه اكثر سيما مع ما عرفت
من رد ما اعترضه صاحب القاموس عليه وتاييده بقول جماعة من اللغويين وسيجي بعض مؤيدات
اخر وذلك لان فهم مدار الالفاظ ودركها من الظنون الاجتهادية فلا بد من متابعته والا
لزم ترجيح المرجوح واما احتمال الحقيقة في القدر المشترك فهو مع انه خلاف المتبادر و
هو من علايم المجاز بل يثبت الحكم به ايضا لكن الشان في اثباته ولنا ههنا كلمات حققناها في
الاصول فاذا ظهر الرجحان لما قاله الجوهري فيتضح حكم الحلية والطهارة لان الحقيقة الشرعية لو لم
تكن منتفية في خصوص هذه اللفظة والاصل عدم النقل عن معناه اللغوي فيكون المراد في كلام
المعصوم ع ايضا ذلك فح يكون هذه الاخبار مع تسليم عموم الايات والاخبار المتقدمة مخصصا
لها ولو لم يظهر رجحان معناه الاخر الذي فيصير مجملا ولا شك ان العام المخصص بالمجمل متصلا كان

او منفصلا

او منفصلا على تقدير تسليم ثبوت العموم لا حجة فيه اما المخصص بالمجمل من جميع الوجوه فينتفي الحجية معه راسا
واما من بعض الوجوه ففيما حصل فيه الاجمال الاول كقوله احلت لك جوارى الا واحدا واقتلوا
المشركين الا بعضهم والثاني كقوله احللتها الاجنبية منها مع وجود غير الحبشية واقتلوهم الا بعض
اليهود وما نحن فيه من قبيل الثاني فيكون عموم الاية والاخبار مع التسليم حجة في غير الانفحة فاذا لم يثبت
دليل على حرمتها فتعين حلها لما تقدم من الادلة غاية الامر ان يكون مشتبها والمشتبه ليس بحرام مطلقا
وما استدل به الاخباريون على الحرمة في نفس الحكم الشرعي فهو مع سلامته من كل قصور معارض بما هو
اقوى منها والاوجه ان لا تفرقة بين نفس الحكم الشرعي وطريقه وقد اشرنا سابقا فان قلت بعد تسليم العموم
في الاية لا مجال لتخصيص القران بخبر الواحد لكون الكتاب قطعيا والخبر ظنيا فان قلت قد تحقق جواز
ذلك في الاصول واقيم عليه الادلة وهو الذي يقوى في نفسي وليس ههنا مقام البسط مع انا نقول
تخصيص اية خلق لكم ما في الارض جميعا وغيرها بغير الانفحة لم يظهر بعد بالنظر لما ذكرنا في مقام التسليم من الاجمال
فان الاجمال في تخصيص المخصص بالكلية او في شيء منه يوجب ارجاع المخصص الى اصله مطلقا او في
ذلك الشيء سيما اذا قلنا المراد بالعام المخصص هو الباقي مجازا كما هو التحقيق فيكون الاخبار موافقة
للقران ومؤكدة له وكانه ليس مثل هذا المقام مما يتامل في جوازه فتامل جدا والذي يمكن ان يستدل به
لترجيح النجاسة والحرمة هو ادعاء كونها ميتة واثبات حكم الميتة لها بما ذكرنا وببعض مؤيدات اخر
وبارجاع الانفحة في الاخبار الى المعنى الذي ذكره صاحب القاموس بتوابع جزئية ستقف على بعضها
فلم يثبت التخصيص بهذه الاخبار فيكون العمومات باقية بحالها والبقية يتنبه على بعض تلك المؤيدات
بالتدبر فيما فصلنا وسنذكر بعضا او فقد روى الكليني عن ابي حمزة الثمالي في جملة خبر طويل قال
قتادة اخبرني عن الجبن فتبسم ابو جعفر ع وقال رجعت مسائلك الى هذا قال ضلت على فقال لا باس به
فقال انه ربما جعلت فيه انفحة الميت قال ليس بها باس ان الانفحة ليس لها عروق ولا فيها دم ولا
لها عظم انما تخرج من بين فرث ودم ثم قال وانما الانفحة بمنزلة دجاجة ميتة اخرجت منها بيضة فهل
تاكل تلك البيضة قال قتادة لا ولا امر باكلها فقال ابو جعفر ع ولم قال لانها من الميتة قال له فان حضنت
تلك البيضة فخرجت منها دجاجة اتاكلها فقال نعم فما حرم عليك البيضة واحل لك الدجاجة ثم قال ع فكذلك
الانفحة مثل البيضة فاشتر الجبن من اسواق المسلمين من ايدي المصلين ولا تسأل عنه الا ان ياتيك من
يخبرك عنه فيمكن ان يقال ان هذا الخبر يدل على ان الانفحة هي الشيء الاصفر لا الجلدة فيكون مقتضى التعليل حرمة
الجلدة ونجاستها لكن لما لم يثبت الحقيقة الشرعية والاستعمال اعم من الحقيقة وثبت رجحان ارادة الجلدة

ادلهٔ علم صانع الموجودات مع الاشارة الی سایر الصفات

بباید دانست که کیفیت علم واجب تعالی شانه معارک آرای علمای کبار و مطارح انظار حکمای ذوی العز والاقتدار است مراکب عقول و اوهام درین بیابان سرگردانند و سفاین مدارک و افهام درین گرداب غرقه و بلا شک تعقل صفات ربانیه ذات بینت مانند؛ که دانش ما حق در وی گم شده بطریقهٔ حضور که عبارت است از ظهور معلوم و انکشاف او نزد عالم بر واجب که منشأ ظهور ذات معلوم باشد علم بمعدومات و ممتنعات محل اشکال است و بطریقهٔ حصول که عبارت است از ظهور معلوم نزد عالم بواسطهٔ صورت محل ایراد و مورد قیل و قال بعضی در تفصی از اشکال طریقهٔ حضور تمثیل زده اند برشته که ملون باشد بالوان مختلفه و مرور داده شود بمحاذات حیوان ضیق الحدقه لا محاله آن حیوان باعتبار ضیق حدقه زیاده از حد واحد را احساس نتواند کرد و حد ماقبل و مابعد را فاقد است بر خلاف کسیکه در حدقه اش ضیقی نباشد لاجرم جمیع حدود را دفعة واحدة احساس تواند نمود و هر یک را در مرتبهٔ خود پس همچنین ممکنات چون در حیطهٔ زمان داخلند زیاده از حد واحد را ادراک نکنند و ماضی و مستقبل را فاقد اند بر خلاف واجب جل شانه که چون از رشتهٔ زمان خارج است تعاقب ازمنه نسبت بجناب او متصور نیست کما قیل لا مکانی که اندر وی روز و شب است ماضی و مستقبل و حال آنجا یکی است و بعضی برین مثال بحث کرده اند که قیاس مع الفارق است چه اجزای رشته تماما بالفعل موجود است بر خلاف اجزای زمان و بعضی از محققین فرموده که اگر مدرک زمانی و مکانی نباشد شک نیست که ادراک او منوط بتوسط آلت نباشد و اختلاف ازمنه و امکنه و سایر جهات و اوضاع را تأثیری اصلا در ادراک او نباشد مثلا اگر نفس بتوسط قوهٔ باصره احساس بکتابت زید نماید در این روز حکم بوجود وی کند و ابصار او وی را حاصل باشد و در روز دیگر اصلا احساس بآن نتواند کرد حکم بلاحق نکند و نشاید که در آن وقت حکم بوجود او نماید در خارج زیرا که زمان وجود او نسبت بزمان کتیبه در حکم ماضی گردیده بخلاف آنکه تصور کند معنی آن بیت را و حکم کند بر وی بکلیت چه این حکم از وی در همه احوال و ازمنه و امکنه بطریق واحد حاصل آید زیرا که این معنی را تعلق بزمان و مکان نیست و نفس نیز که مدرک آنست بالذات تعلق بزمان و مکان ندارد پس لاجرم اختلاف آنها باعث اختلاف ادراک او نشود با آنکه نفس ما فی الجمله باعتبار تعلق بدن زمانی نیست لیکن مطلب از تمثیل مشاهده ایست ارباب فطنت را و بالجمله مدرک غیر زمانی که بالذات قابل ادراک باشد هر یک از جزئیات زمانیه را در ازمنهٔ مخصوصه با اوضاع و نسب واقعه فیما بینها بر آن نحو که در نفس الامر بر آن نحو موجودند

ادراکی نامیه

ادراک نامیه و تغیر و اختلاف آنها را اصلا تأثیری در ادراک او نباشد چه آنکه تغیر و اختلاف میان ایشان نسبت بیکدیگر است نه نسبت بمدرک و چون واجب الوجود مدرک بالذات است و او را تعلق بزمان و مکان نیست پس لا محاله عالم باشد بهمهٔ جزئیات واقعه در ازمنهٔ مخصوصه با جمیع اوضاع و اختلافات آنها از بدو الوجود الی المنتهی زمانیه و تغیرات ایشان موجب تغیر در ذات او نباشد و از شأن مذکور حقیقت حال معلوم میگردد و شیخ رئیس در شرح اشارات بحصول قائل شده و محقق طوسی نور الله مرقده اعتراض بسیار بر او وارد آورده که لازم می آید ذات واجب تعالی شانه قابل و فاعل باشد و محل ممکنات متکثره باشد و معلول اول که صور موجودات است مباین ذات نباشد و ایجاد موجودات بتوسط صور حالة در ذات باشد و ذات موصوف بصفات حقیقیه زایده باشد و حال آنکه بطلان زیادتی صفات حقیقیه مبرهن است و بعضی از محققین دفع اعتراضات محقق از شیخ نموده اما دفع ایراد اول بآنکه شیخ گفته که حیثیت ذات بسیطه مر لوازم خود را از بابت مطلق موصوفیت که فقد و قوه در آن معتبر نیست نه از بابت قابلیت که ملزوم فقد و قوه است پس مطلق موصوفیت مستلزم ترکب از جهة فعل و جهة قوه نخواهد بود مانند ماهیات بسیطه که موصوفند بلوازم خود و مرکب از قوه و فعل نیست و دفع اعتراض دوم ایضا بآنکه شیخ گفته که حصول صور در ذات واجب بترتیب است مانند صدور کثرات از او پس تکثر در ذات لازم نمی آید دفع اعتراض سیم بآنکه مراد حکما از مباینت معلول اول با ذات معلول اول بحسب وجود غیریت نه بحسب وجود کما علمی دفع اعتراض چهارم بآنکه علم باشیا عبارت است از نفس ایجاد اشیا و الا محتاج بصورت دیگر خواهد بود و آن مستلزم تسلسل است دفع ایراد پنجم بآنکه اتصاف ذات واجب بصفات حقیقیه زایده از این جهت محال است که مستلزم آنست که در مرتبهٔ ذات فاقد صفتی از صفات کمال باشد و کمال واجب بصور علمیه بودن ممنوعست بلکه صفات کمال واجب بودن ذات است بحیثیتی که مبدأ صدور صور علمیه باشد و جوابهای دیگر نیز گفته اند که ذکر آنها منشأ تطویل است قاضی سعید قمی در اربعین گفته که مخفی نیست بر کسیکه پای بند حکمت متعالیه باشد اینکه مخلصی از این ایرادات نیست و هر که تکلف کرده است برای دفع آنها خارج است از طور حکمت بلکه از مذاق نیست و ایضا گفته که قول بحصول بعید از علم صوری که قیام صور بذات الهی یا بذوات آنها و یا بموجودی که خارج از حضرت الهیه و در صقع ربوبیت است و قول بحضور و اضافهٔ اشراقی جمیع آن اقسام منافی نظریهٔ اهل بیت نبوت و مناقض اصول اولیای حکمت است و علم واجب باشیا عبارت است

از ایجاد اشیا و ذات را قایم مقام صفات کمالیه دانسته در مرتبهٔ واحدیت و در مرتبهٔ
احدیت صرف قایل شده است بنفی علم مطلق اجمالا و تفصیلا باین دلیل که علم بشی فرع وجود اوست
و در مرتبهٔ احدیت صرفه غیر او چیزی نیست پس علم مطلقا منتفی است و حجة الاسلام غزالی تکفیر
که تکفیر فارابی و ابن سینا واجب است بسبب اینکه ایشان قایلند باینکه واجب تعالی عالم بجزئیات
بوجه جزئی نیست جواب گفته اند که مراد ایشان کمال تنزیه بود که علم واجب بوجه کلی و احساسی
که مزوم تغیر نیست بلکه بروجه تعقل خواهد بود مانند علم منجم بخسوف در وقت معین که از راه علم
باسباب و علل است و صدر المحققین فرموده که هرچند این قول منشأ تکفیر ایشان نتواند بود و
لکن از صواب دور است و محقق طوسی قایل شده باینکه علم واجب تعالی بذات خود و بمعلول اول
بلکه بجمیع مجردات که مسبوق بعدم زمانی نباشند بحضور است و بحوادث یومی بحصول صور آنهاست
در ذوات مجرده و نفوس فلکیه و بعضی از متاخرین بر او اعتراض کرده که تعدد قدما لازم آید و
خود قایل شده باینکه علم واجب باشیا تفصیلا عین ذات است و طعن زده است بر حکما که ایشان
علم اجمالی را عین ذات دانسته اند و در مزبورات و مسطورات خود آن را مکرر ذکر کرده اند
با آنکه علم تفصیلی اشد ظهورا و اقوی انکشافا است و مرد بالجمله اقوال درین مسئله بسیار است و
اعتراضات و مطاعن حکما درین باب بر یکدیگر بیشمار و چه عقل در بادیه معرفت لنگ است
و لسان حکمت از تقریر حقیقت عاجز و گنگ نظم بقیاسات عقل یونانی نرسد کس بمدد ق
ایمانی عقل خود کیست تا بمنطق و رای ره برد با جناب خدای خود ای چشم عقل از حقایق
ایمانی است چون چشم اکمه از الوان اما ادلهٔ اصل علم که علما و حکما ذکر کرده اند بسیار است
و درین رساله بچند دلیل اختصار میشود دلیل آنکه هر که تامل نماید در حکمتها و مصلحتهای مخلوقات الهی
و در ظاهر و باطن انها بتدبر صحیح بکار برد معلوم میشود که هر ذره از ذرات عالم وجود مشتمل است بر
حکمتهای غریبه و مصالح عجیبه چنانچه در صدر کتاب قلیلی مذکور گردیده و میداند که خالق انها عالم است باشد
مراتب علم چه جمیع را در غایت اتقان و احکام ایجاد کرده چنانچه هرگاه کسی خطوط ملیح با الفاظ
فصیح که مشعر معانی دقیقه و اغراض صحیحه باشد ملاحظه نماید قطع میکند بعلم فاعل آنها و یکی از مخلوقات
ابدان است که کتب حکما تشریح در عجایب خلقت هیکل او تالیف نموده اند و بعشری از اعشار
آن پی نبرده اند و اعتراف بعجز و قصور نزدیک اند درین گشتند چون فرو مانند در تشریح ابدان

بغیر طبیبان

و هرگاه

و هرگاه حکمتهای بدن انسان که مخلوق ضعیف است باین حد باشد پس معلوم است که حکمتهای سایر مخلوقات
از ارض و سماوات و ثوابت و سیارات و ارواح و مجردات چقدر خواهد بود بلکه متحیر است دریای
عقول و افهام و وفا نمیکند بتفصیل آنها دفاتر و اقلام چنانچه علم هیئت و علم آثار علویه و سفلیه
و علم حیوان و نبات مشعر است بر آن و ما اوتیتم من العلم الا قلیلا و لم یجد الا الکثرة سبیلا
نظم فضل خدای را که تواند شمار کرد یا کیست آنکه شکر یکی از هزار کرد آن صانع لطیف که بر
فرش کاینات چندین هزار صورت الوان نگار کرد بسیار گوهر بر بساط زمین بدوخت تا فرش
خاک بر سر آب استوار کرد در چوب خشک میوه و در نی شکر نهاد وز قطره دانهٔ در ثمین هوار کرد
شکر کدام فضل بجای آورد کسی حیران بماند هر که درین افتکار کرد از قطرهٔ منی سر پیکر که بنه
کابلیس را غرور منی خاک بر کرد دلیل آخر جمیع موجودات را حق سبحانه و تعالی بقدرت
و اختیار ایجاد کرده چنانچه اتفاقا ثابت شده و هر خالقی که ایجاد دستش بقدرت و اختیار
باشد البته عالم است بان کا قال جل کبریاؤه الا یعلم من خلق و هو اللطیف الخبیر دلیل آخر جناب
اقدس الهی مجرد است و ساحت جلالش از وصمت علایق بماده مبرا است و هر مجردی البته عالم است
چه حجاب علم غواشی مادیه است چنانچه مشاهده است که هر چه نفس انسان بظلمات علایق بدنی گرفتار میشود
بقدر علاقه از انوار علوم محروم و بی بهره می ماند و هر چه علاقه کمتر اشعه فیوضات الهی در ساحت
قلب تابنده تر است با آنکه نفس انسانی مجرد محض نیست اگر چنین باشد مکیف ذات اقدس که مستوجب
احدیت را مطلق در ساحت قدسش راهی نیست دلیل آخر هر علمی اشرف است از جاهل
و جناب کبریائی باید متصف باشرف صفات و مبرا از اخس سمات باشد و این دلیل
در جمیع صفات ثبوتیه جاریست چه جمیع صفات ثبوتیه اشرفند از نقایض آنها زیرا که نقایض آنها
نقایص اند و ذات اقدس مبرا است از نقص و قصور دلیل آخر اتفاق کل طوایف دال است
بر ثبوت علم برای جناب احدیت چه از ارباب عقول کسی انکار علم الهی نکرده و در براهین توحید
گذشت که اتفاق انبیا و اولیا و عقلا در افاده یقین کمتر از حجج و براهین نیست و این دلیل نیز
در جمیع صفات ثبوتیه جاریست دلیل آخر جناب اقدس الهی معطی علوم است بر انبیا و
اوصیا و اولیا و جمیع ارباب علم و معطی کمال احق است بان و دلیل عموم قدرت در عموم علم نیز جاریست
چه نسبت ذات احدیت بهمهٔ معلومات یکی است و هیچیک از معلومات اولی از دیگری نیست پس بجمیع اشیا

عالم است

هدایة و استبصار فی مسئلة الجبر والاختیار باید دانست که مسئلهٔ جبر و اختیار معرکهٔ
آراء و انظار دانشمندان صاحب اقتدار است و متحیرست در ادراک آن افهام و مضطربست در فهم
حقیقت آن عقول و اوهام و آیات و اخبار درین باب در تعارض بسر حد کمال و جمع آن بر وجهی که
منشأ اطمینان شود در غایت غموض و اشکال و نسبت معاصی و قبایح بجناب کبریا عین ضلال
و خذلان و اسناد لغو و عبث بحضرت عز و علا از تسویلات نفس و تشیطان و لکن ملاحظهٔ نظام
عالم و دقایق بنی آدم و اختلاف احوال جمیع طوایف انام و مشاهدهٔ عجز انسان در قدرت و امکان و تقلبات
در اوقات و ازمان منشأ عبرت و باعث سر آسیمگی و حیرتست نظم هر زمان آرد دگر رامم به پیش :
ده که بس حیرانم اندر کار خویش : که ملامم میکند در لامکان : که کند جانم اسیر خاکدان : که غریق بحر انوارم کند :
پس اشاعره رفته اند باینکه جمیع افعال عباد صادر از خداست و عبد محل فعل است و باینجهة اسناد فعل باو میکنند
و اما فرق میان حرکت ماشی و حرکت مرتعش باین کرده اند که حرکت ماشی مجامع قدرت غیر موثره است
که تعبیر از آن بکسب میکنند و حرکت مرتعش با مع قدرت اصلا نیست و اما صفوان بن ابی الحکم و اتباعش این
فرق را نیز نکرده و معتزله را مذهب آنست که عبد در فعل خود مستقل و خدا بهمه حال عالم و ایشان خواستند
که خدا را بعدل وصف کنند بعجز وصف کردند و طایفهٔ امامیه بسبب اقتباس انوار علوم از مشکوة
نبوت و ولایت امر بین الامرین میگویند و در حدیث نبوی وارد شده که القدریة مجوس هذه الامة
از معتزله و اشاعره این نام را بدیگری میزنند معتزله اشاعره را قدری میگویند بجهة آنکه اشاعره همه افعال را
بتقدیر میدانند و کفر و فسق را باراده و مشیت حق میدانند و بنده را در هر کار مسلوب الاختیار
میشناسند و اشاعره میگویند که قدری آنکس است که خود را در قدرت شریک حق داند و باینجهة جناب
پیغمبر نسبت مجوسیت باین طایفه داده چه مجوس یزدان علت قایلند که یزدان و اهرمن میگویند اول را
مبدء خیر و ثانی را علت شر میدانند و معتزله نیز برای حق جلت قدرته در خالقیت شریک بلکه شرکاء لا تحصی
ثابت مینمایند و باینجهة آنحضرت ایشان را بکفر مطلق نخوانده بلکه بکفر خاص مسمی گردانیده آورده اند که
روزی معتزلی با اصمعی مناظره میکرد گفت قدری شمائید نه ما از جهة آنکه ما میگوئیم تقدیر نیست و شما
میگوئید هست پس مثبت چیزی را باید آن نام باید نهاد نه نافی را اصمعی جواب داد که نه چنین است ما
میگوئیم که تقدیر از خداست و شما میگوئید از ماست نه از خدا پس مستحق نام کسی باشد که خود را بدان
وصف کند نه غیر را اما راه توهم اشعری آنست که چون ایشان افعال عباد را از جانب مبدء ملاحظه

کردند

کردند و دیدند که وجود و علم و قدرت و اراده و مشیت و اعضا و جوارح که آلات و اسباب افعال اند
همه از خداست گفتند که بنده را هیچ چیز نیست هرگز از خود پس آنکه پرستش از کیست از بنده و از آیات
بابرکات قرآنی مثل آنکه خالق کل شیء و خلقکم و ما تعملون و امثال از آنست که مدعای خود آوردند و جواب ایشان
بر سبیل اجمال آنست که وجود و علم و قدرت و اعضا و جوارح همه نعمت و دادن نعمت بر بنده مستلزم
آن نیست که بنده بفعل خود مواخذه نباشد بلکه نه دادن آن سبب لزوم بخل میدانست با آنکه اگر اینها نباشد
آن نقض بلکه نیست و دیگر آنکه علة فی الحقیقة علة قریبه است چنانکه اسناد ولادت بعلت میکنند نه بزنبور
که علت بعیده است و اگر کسی بشمشیر کسی را بقتل رساند مواخذه از قاتل میکنند نه از آهنگر که شمشیر ساخته
و علت بعیده است و اما جواب آیاتی که ایشان استدلال بآیات اول معارضه است بآنکه جناب اقدس الهی
اسناد افعال عباد بایشان بیشتر کرده مثل بما کنتم تعملون و استواد کفروا و بما کنتم تکسبون و غیر آن مما لا یعد
و لا یحصی و ثانیا بآنکه الله خالق کل شیء عام است و استواد کفروا فاحش و خاص حاکم بر عام است کما تقرر فی الاصول
پس خالق هر چیز غیر افعال عباد مدعاست و مراد از خلقکم و ما تعملون خلق اسباب و آلات اعمال است چه هرگاه
آیه از آیات معارض عقل باشد تاویل و توجیه آن لازم است مثل آیه ید الله فوق ایدیهم و الرحمن علی العرش استوی
و سایر آیات که دال بر تجسم است همچنین اگر آیات مذکوره را تاویل نکنیم لازم آید که وعد و وعید الهی و امر و نهی
و بعث و مواخذه و حشر و حساب و میزان و کتاب همه هیچ باشد پس تاویل اینها و عدول از ظاهر و اجب است
تا رفع تدافع و تناقض گردد و شاید که سبب توهم بعض ایشان این باشد که بسیاری از مطالب بجد و سعی ایشان
ملاحظه کردند که حاصل نشد و بسیاری از امور عظیمه را که احتمال وقوع نمیدادند مشاهده کردند که باسباب بعیده
غیر متخیله حاصل شد پس قطع کردند که آن از جانب خداست و جمیع افعال حتی معاصی و قبایح را محل بر آن کردند و
تامل نکردند که از اینکه در بعض از امور عبد را اختیار نباشد مستلزم آن نیست که در هیچ فعل مختار نباشد چنانچه آیه
شریفه قل اللهم مالک الملک الخ دلالت دارد بر اینکه اعطای ملک و سلطنت و انتزاع آن و عزت و ذلت از
خداست و فلیستبینه آنست مع اللسان ربعشرة و الذین یصفعون و الذین یقیمون و سایر فقرات او هم
دلالت بر اینکه در بعض امور انسان را اختیار نیست ولیکن نسبت قبایح بجناب اقدس نداده اند و اشاعره
خلط و خبط کرده جمیع را چنین دانستند و حال آنکه همین طایفه جبریه فعلی را که مبدء و منشأ قدرت دارند کمال صدق و اعتماد
در آن مینمایند و قدرت خود را عیان می بینند و فعلی را که میل و عشق ندارند حواله بتقدیر میکنند نظم : در آن
کاری که میلستت در آن : قدرت خود را همی بینی عیان : اندر آن فعلی که نه میلست خوانت : خویشتن را جبری کنی کای

از خداست؛ هر که ماند از کار با صبر و شکر؛ او همین داند که گیرد پای صبر؛ و این طایفه بر جبر بچند وجه تمسک
نموده اند اوّل آنکه اگر بنده موجد افعال خود باشد بقدرت و اختیار هر آینه قادر خواهد بود بر فعل و ترک و موقوف
باشد ترجیح فعل بر مرجحی و آن مرجح صادر نخواهد شد از بنده باختیار او چه اگر باختیار صادر شود محتاج
بمرجح دیگر خواهد بود و نقل کلام در آن میکنیم تسلسل لازم آید و برای ابطال تسلسل باید منتهی شود بمرجحی که از بنده
صادر نشده باشد و بآن مرجح فعل بنده واجب میشود پس لازم آید عدم اختیار جوابش آنکه وجوب فعل
بواسطه اراده است که مسبوق است بقدرت و اختیار و باینجهة گفته اند که وجوب بالاختیار منافات
ندارد با اختیار فاعل و از این شبهه جوابهای تحقیقی و جدلی بسیار گفته اند که ذکر آنها منشأ تطویل است
دوم آنکه اگر بنده موجد افعال خود باشد هر آینه باید عالم باشد بتفاصیل آنها و باینجهة استدلال میکنند
از ایجاد عالم بر علم واجب تعالی و حال آنکه اکثر اوقات باشد که قطع مسافت معینه میکند و علم بتفاصیل
اجزاء میان مبدأ و منتهی ندارد جوابش آنکه ایجاد مستلزم علم نیست مگر وقتی که مقارن قصد باشد و در آن
وقت علم اجمالی کفایت میکند سیم آنکه اگر بنده موجد افعال خود باشد باستقلال پس هرگاه فرض کنیم که بنده
اراده تحریک جسم در وقتی کند و در همان وقت خدا اراده سکون آن نماید پس اگر هر دو مراد واقع
شود لازم آید اجتماع حرکت و سکون و اگر هیچیک واقع نشود لازم آید ارتفاع نقیضین و اگر مراد عبد
واقع شود لازم آید که خدا در اراده مغلوب باشد و این هر سه شق باطل است پس باید که آنچه واقع شود
مراد خدا باشد جوابش آنکه مراد عبد واقع میشود و مغلوبیت خدا لازم نمی آید چه خدای تعالی اراده فعل طاعات
و ترک معاصی مطلق نکرده بلکه برغبت و اختیار عباد اراده کرده مثل آنکه سلطانی اراده کند حضور
قومی را در مجلس خود برغبت و اختیار ایشان و اگر بعضی حاضر نشوند مستلزم مغلوبیت سلطان نیست
چه برغبت ایشان اراده حضور کرده نه مطلقا کما هو المفروض و بعضی شبهات دیگر ذکر کرده اند که
انعطاف عنان قلم از ذکر آن اولی می نماید و جواب آنها نیز بتفصیل در کتب کلامیه مذکور است و اگر مجادل
لجوج باین امور قانع نگردد جواب او برهان قاطع است چه آن جمیع شبهات جبر را دافع و فهم معاند را
نافع است نظم؛ آن یکی در رفت بالای درخت؛ میفشاند او میوه را دزدانه سخت؛ صاحب باغ
آمد گفت ای دنی؛ از خدا شرمیت کو چه میکنی؛ گفت از باغ خدا بنده خدا؛ میخورد خرما که حق کردش
عطا؛ عامیانه چه ملامت میکنی؛ بخل بر خوان خداوند غنی؛ گفت ای ایبک بیاور این رسن؛ تا بگویم
من جواب بوالحسن؛ پس ببستش سخت آندم بر درخت؛ میزد او بر پشت و ساقش زخم سخت؛

گفت

گفت آخر از خدا شرمی بدار؛ میکشی این بیگنه را زار زار؛ گفت از چوب خدا این بنده اش
میزند بر پشت دیگر بنده خوش؛ چوب حق و پشت و پهلو ملک او؛ من غلام و آلت فرمان او؛ گفت توبه
کردم از جبر ای عیار؛ اختیار است اختیار است اختیار؛ حاصل مطلب ثبوت کون اختیار برای انسان
از بدیهیات است و منکر اختیار بالمره از زمره حیوانات بلکه از حیوان هم کمتر چه حیوان نیز در اثبات اختیار
کوشیده که هرگاه کسی سنگی بسوی سبعی بیندازد سبع آن سنگ را گذاشته بکسی که انداخته آویزد با آنکه سنگ
منشأ ایلام و ایذاء او شده و گاه هست که پی آنکس رود از غایت خشم با آنکه دور شده است و بعضی در مقام طعن باشعری
گفته اند که خر بشر از اشعری عاقلتر است زیرا که اگر کسی چوب بر او زند و داند که مقدور کسیست میجهد و الا نمیجهد
پس فرق میان مقدور و غیر مقدور کرده است و اشعری این فرق را نفهمیده و بعضی جواب گفته اند که این
طعن در وقتی وارد است که اشعری برای عبد مطلق قدرت ثابت ندانند و حال آنکه ایشان قدرت غیر
مؤثره را ثابت میدانند که آن را کسب میگویند و لیکن این جواب دفع طعن از ایشان نمیکند چه قدرت
کاسبه امریست غیر معقول که آن را بعنوان اثری نمیدانند پس وجود و عدمش مساوی خواهد بود و هرگاه
کسی در آن تأمل نماید جمیع ادوار و انسان بمقتضای فطرت در جمیع افعال و اقوال و اطوار خود بثبوت
اختیار اعتراف و اقرار دارند نظم؛ جمله عالم مقر در اختیار؛ امر و نهی این بیار و آن میار؛ جبری گفتش
گوید که امر و نهی لاست؛ اختیاری نیست این جمله خطاست؛ در خرد جبر از قدر رسواتر است؛ زانکه جبری
حس خود را منکر است؛ اینکه فردا این کنم یا آن کنم؛ این دلیل اختیار است ای صنم؛ گر نبودی اختیار
این شرم چیست؛ وین دریغ و خجلت و آزرم چیست؛ اوستادان کودکان را میزنند؛ آن ادب
سنگ سیه را کی کنند؛ سنگ را هرگز نگوید کس بیا؛ از کلوخی کس کجا جوید وفا؛ آدمی را کس نگوید هی تو
بپر یا بیا ای کور تو در من نگر؛ خالقی کو اختر و گردون کند؛ امر و نهی جاهلانه چون کند؛ و معتزله که به تفویض
جانب انتها را ملاحظه کردند و دیدند که افعال عباد مقارن اراده ایشان وارد میشود قطع نظر
از مبدأ کردند و بسوی تفویض رفتند و گفتند که گریه‌اش قابل زاریست کو نالهای زار و حسرت
گو و لیکن جبری را میرسد که بگوید من ناله و زاری را هم از خدا میدانم و این طایفه معتزله ملاحظه نکردند
که افعال عباد موقوف بقدرت و علم و اراده و آلات و جوارح است که همه از خداست پس بنده
علت تامه برای فعل خود نخواهد بود بعضی از علما ذکر کرده اند که آیه شریفه ایاک نعبد و ایاک نستعین رد است
بر هر دو فرقه چه ایاک نعبد دلالت دارد بر اینکه عبد را فعل است و این رد بر اشعری است و ایاک
نستعین دلالت میکند بر اینکه اعانت از خداست پس خدا را مدخلیت است و این رد بر معتزله است و
امامیه چون بمتابعت دیانت دین مبین راه را از چاه فرق کرده اند بهر دو چشم ملاحظه کردند هیچ

یک از مبدأ و منتهی را قطع نظر کردند و امر بین الامرین گفتند ابن بابویه در کتاب توحید بسند خود
از جناب بحق ناطق جعفر بن محمد الصادق علیه السلام روایت کرده که آنحضرت فرمود که خدا رحیم‌تر است بخلق خود از اینکه
ایشان را امر کند بر معاصی پس عذاب کند و از آن عزیزتر است که اراده اش بچیزی تعلق گیرد ولی واقع نشود پس
پرسیدند که میان جبر و قدر منزلتی هست فرمود بلی مرتبه ایست فراخ‌تر از میان زمین و آسمان و در کتاب
کافی از آنحضرت مرویست که فرمود جبر نیست و قدر نیست ولیکن منزله ایست که نمیدانند از آنکه عالم آل محمد صلعم
یا کسیکه عالم آل محمد او را تعلیم کرده باشد ایضا در آن کتاب از آنجناب مرویست که لا جبر و لا تفویض بل امر
بین الامرین راوی گوید که چه چیز است حضرت فرمود مثل این شخص کسیست که او را بمعصیت بینی پس او را
نهی کنی و او قبول نهی تو نکند پس او را واگذاری تا آن معصیت بجا آرد پس از آنکه بعد از نهی او را
بحال خود واگذاشته باشی لازم نمی آید که او را بر معصیت جبر کرده باشی این دلیل اگر نیک نگری دارای حق
برون مرو از راه رسول ثقلین بر او مشو از نه بجبر و تفویض امر بگزین تو در میان امرین گرو
معنی امر بین الامرین را هر کسی چیزی گفته بعضی گفته اند که معنی آن اینست که اسباب و آلات از خداست
و مباشرت از عبد و طایفه بر آن رفته اند که هم جبر است و هم تفویض که قید اول سکین که مختار است
مجبور و آیه شریفه قاتلوهم یعذبهم الله بایدیکم شاهد بر مدعا آورده و هم چنین آیه و ما رمیت اذ
رمیت و لکن الله رمی و معنی دیگر نیز کرده اند و لیکن بعد از بیان معصوم احتیاج بتوجیهات دیگر
نیست و در این مسئله صعب الحلال زیاده از این موجب کلال و ملال است و بعضی از زوایا خبایا
و فهم آن محول است بارباب استعداد و اصحاب حال و الله ولی الفضل و الانعام و الافضال

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد والصلوة لاهلها
مسئلة ما تعارف بين اولياء المرأة من اخذ شيء للمساعدة في تزويجها ويقال له في عرف العجم في هذه
الازمان شيربها هل يجوز اخذه ام لا وهل يجوز استرداده ولو مع التلف ام لا الجواب
اذا جعله جعالة للولي لامر مطلوب مثل تمشية امر التزويج ونحو ذلك فالظاهر الحلية وعدم جواز
الرجوع بعد الفعل المجعول كما صرح به العلامة في المختلف وغيره سواء طلقها قبل الدخول ام لا وهذا
لا اشكال فيه واما بدون الجعالة فما الذي يتبادر من الولي والزوج على ذلك لاجل الذي يسمح بالمرأة فان
لم يجعلا ذلك شرطا في ضمن العقد ولا سمياه في متن العقد فمع تقدير التراضي والاباحة فمن الظهور
والعلم بعدم اللزوم وعدم الاستحقاق فالظاهر الحلية ولكن لا لزوم فيه فيجوز الرجوع مع بقاء العين لا
في صورة الاتلاف لانه لم ينتقل باحد من العقود اللازمة وتوهم كونه هبة معوضة فاسد لان عوض
البضع ليس شيئا غير الصداق ورضاء الولي ليس مما يعلم لكونه احد طرفي الهبة المعوضة مع انه مما
لا يكون قبضه وهو شرط في صحة الهبة او لزومه مطلقا بل ليس ذلك من باب هدية المعاطاة والمكافاة
ايضا كما لا يخفى بل هو من باب الاباحة وتسليط الغير على المال بمجرد التصرف ايضا لا يوجب اللزوم (ربما)
اذا بقي العين ولذا تغيرت صور تقابل اذا تبدلت بعين اخرى بمعاوضة ايضا وان قلنا بكون التصرف
ملزما للهبة مطلقا واما مع عدم الرضا لكن اعطاه لاستخلاص الزوجة مع رضاء الزوجة بالتزويج
بالمهر المسمى بدون شيء الا فيحرم اخذه واكله ويجوز الرجوع فيه باقيا كان او تالفا واما اذا ذكر
وسمي في نفس العقد فالمشهور بين العلماء بل الظاهر عدم الخلاف فيه انه لو سمى للمرأة شيئا
ولابيها شيئا لزم ما سمى لها وسقط ما سمى لابيها لصحيح الوشاء عن الرضا ع قال لو ان رجلا
تزوج امرأة وجعل مهرها عشرين الفا وجعل لابيها عشرة الاف كان المهر جائزا والذي جعله
لابيها فاسدا او الظاهر ان مرادهم من يكون المجموع في مقابلة البضع كما صرح بذلك بعضهم وهو الظاهر
من الصحيح ايضا فكانه تزوجها وجعلها في حبالة في مقابل عوضين احدهما لنفسها والاخر لابيها والمهر
هو الذي جعله لنفسها لان المهر لا يكون الا للزوجة واما ما جعله لابيها فهو غير المهر وهذا هو الذي
نفاه الرواية الصحيحة بل الظاهر ان هذه المعاملة انما هو مع الاب لا من جانب المرأة فهذا هو
المتبادر من الرواية واطلاق الفتاوى ايضا مطابق للفظ الرواية واما اذا جعلت ما جعله

لابيها من جملة الشروط التي يذكر في ضمن العقد اللازم فالذي اراه انه لا مانع منه لعموم المؤمنون عند
شروطهم ولانه لا مانع منه عقلا وشرعا فيكون شرطا سائغا مذكورا في متن عقد لازم فيلزم والفرق بين
هذا والصورة الاولى ان المفروض فيها ان ما جعل لابيها ليس داخلا في المهر بل ليس من فعل المرأة فجعله في
مقابل البضع غير صحيح لعدم الدليل مع قطع النظر عن الرواية ايضا والذي يجعل في مقابل البضع انما هو
المهر والمهر لا موضع له الا الزوجة فلا وجه لجعله لابيها واما صورة الشرط فيدخل الشرط في المهر فيكون المجموع
مهرا ولا غائلة فيه فان قلت ان ما اشترطه لابيها لا يصل الا الى ابيه فكيف يكون من جملة المهر والمهر
لا يكون الا للزوجة قلت ان المال وان كان لا يصل الى المرأة لكن النفع الحاصل من وصول المال الى الاب
وهو سرور الزوجة بذلك يصل اليها فكانها قد رضيت في عوض بضعها بان يعطي لابيها المال وبهذه الفائدة
التي هي السرور بحصول شيء لوالدها ولا غائلة في ذلك ومثله ما لو شرطت في ضمن عقدها انفاق
الزوج اولادها من زوجها الآتي او انفاق والديه ونحو ذلك مع انا نقول قد يكون الفائدة في
اشتراط شيء لابيها صيرورته غنيا ليسقط نفقته عن ابنته وهذا النفع مقصود للعقلاء ينتقل الى
الزوجة وكيف فالحكم ببطلان ذلك الشرط مشكل الا ان يكون اجماعيا وهو غير معلوم ودلالة الرواية
على مثل هذه الصورة ايضا غير واضحة فان قلت اذا جاز ذلك لجاز جعل اجارة الزوج نفسه
للاب مهرا لها كما في حكاية موسى وشعيب مع انه لا يصح جزما والظاهر انه اجماعي كما يظهر من المسالك
قلت لئن اردت استيجار الاب اياه اما مع صغرها او على القول بالولاية على الباكرة من
دون اذنها فنمنع الملازمة لعدم عود شيء من ذلك الى المرأة ولا يجوز تفويت بضعها من دون عوض
يعود اليها وهذا هو الذي نسلم الاجماع فيه وان اردت عدم جواز اشتراط المرأة حصول نفع
من الزوج لابيها وعمله فلا نسلم بطلان الثاني لا سيما اذا لم يكن المهر منحصرا فيه وذلك كان شرطا
علاوة على المهر والى الصورة الاولى ينظر رواية السكوني عن الصادق عليه السلام قال لا يحل النكاح اليوم في
الاسلام باجارة بان يقول اعمل عندك كذا وكذا سنة على ان تزوجني ابنتك او اختك قال هو
حرام لانه ثمن رقبتها وهي احق بمهرها فان قوله عليه السلام وهي احق بمهرها يعني لا يجوز ان يجعل المرأة ما جعل الله
لها لغيرها مع ما في اول الرواية من الظهور فيما ذكرنا من ارادة المنافع للاب بدون
ملاحظة رضا المرأة وعود النفع اليها واي حال لئن الكلام في هذا الشرط يرجع الى القسم

الثاني الا انه فانه لا فرق بين ان يقول المرأة اتزوجك نفسي على ثلثين درهم بشرط ان تعطي عشرا منها لابي
او يقول اتزوجك نفسي على عشرين درهما لنفسي عينا وقبول شرط من عليك وهو ان تعطي لابي عشر
دينار او تنفق والدي هذه كذا وكذا او تسعى لابي الا انه بجواز في القسم الاول قال في الكفاية بعد نقل الفتوى
والرواية وقد يستشكل الحكم فيما لو شرطت لابيها شيئا وكان الشرط باعثا على تقليل المهر حيث اقتضت العقد
لزوم الشرط فان الشرط حينئذ يكون كالجزء من المهر فاذا لم يتم الشرط اشكل تعيين المسمى لها من المهر خاصة
لكن الرواية مطلقة ولا يبعد تنزيلها على ما عدا هذا القسم انتهى كلامه ره وهو ايضا يشير الى ما ذكرنا فاذا
نزلناها على ما عداه ذلك فيكون الحكم في ذلك اللزوم نظرا الى عمومات الشرط ولعله اشار بذلك
الاشكال الى ما ذكره في المسالك فانه قال وقد يشكل الحكم في بعض فروض المسئلة كما لو شرطت لابيها شيئا
وكان الشرط باعثا على تقليل المهر فلمكان لزوم الشرط فان الشرط حينئذ يكون كالجزء من العوض الذي
هنا هو المهر فاذا لم يتم لها الشرط يشكل تعيين ما تستحقه من المهر خاصة كما سبق في نظائره من
المعاوضات وذلك لا ينافي الرواية لان ما عينته من المهر ثابت على التقديرين وانما الكلام في
شيء آخر ولولا الرواية الصحيحة لكان القول بفساد المهر ووجوب مهر المثل قويا لاشتمال المهر على
شرط فاسد فيفسده كما يفسد العقد لو كان العوض من لوازمه كالبيع اقول وفي معنى كون
الشرط باعثا على تقليل المهر كونه باعثا على رضا الزوجة بالتزوج ومراده ره من الاشكال ان الرواية لو
تقتضي ان المرأة لا يستحق الا ما سمي لها في العقد وفي الصورة المفروضة لا يتم ذلك لان ذلك الشرط
حينئذ ايضا جزء المهر ولم يحصل التراضي الا بالمجموع والرواية لا ينافي اثبات الاكثر من المسمى اذ
مقتضاه بطلان ما سمي لابيه بمعنى لا يستحق الاب شيئا وان المرأة لا تستحق ما سمي لها لا انها
لا تستحق شيئا آخر في عوض الشرط في مثل هذه الصورة ايضا وانت خبير بان فساد المهر و
الثمن اذا وجب الرجوع الى مهر المثل وثمن المثل ولا يجوز تخصيص تلك القاعدة بمثل هذه الرواية
الدالة على لزوم المسمى وان تخلف عن اعتبار مهر المثل فلا يجوز التمسك بالرواية في تعيين
المسمى ايضا فامعنى عدم المنافاة حينئذ وان جاز العمل بها مع تضمنها لتعيين المسمى وان زاد
عن مهر المثل وصح تخصيص تلك القاعدة بها فامعنى الاشكال في تضمنها لسقوط مقتضى الشرط
بدون جبران له وبالجملة انا ان بنينا على العمل بالقاعدة فلا بد ان نترك الرواية وان عملنا على

الرواية وخصصنا القاعدة فلا بد لن لا تتمشى عن الاقتصار بما سمى لها وعين من المهر وبالجملة فالظاهر
منافات الرواية للقاعدة ولا وجه للقول بعدم المنافات وكانه تنبه لما ذكرنا وقال ولو لا
الرواية الصحيحة لكان هذا الكلام ولئن كان سالما عما اوردنا عليه هيهنا لكن يرد عليه منع فساد الشرط
حينئذ اذ لا دليل على فساده الا ما يتوهم من ان المهر عوض البضع ولا بد ان ينتقل الى المرأة وقد عرفت
التحقيق في الانتقال وانه يكفي فيه حصول النفع للمرأة مقصود للعقلاء وان وصل المال النفع الى غيرها ولا دليل
على بطلانه سوى الرواية وهو مع ان المفروض قطع النظر عنها وجعلها نسيا منسيا فيه انها محمولة
على غير هذه الصورة وظاهرة فيما حصل المساومة بين الزوج والولى لا بين الزوجين فالتحقيق ان تحمل
الرواية على غير صورة الشرط التي نصرح بانه جزء المهر بل هي ظاهرة في الصورة الاولى التي ذكرناها
بان يجعل كليهما في مقابل البضع ويجعل المهر وما سمى للاب امرين متغايرين بل في ارادة المساومة
من الزوج والولى لا الزوجين ووجه هذا الحمل ظهور الرواية وعدم ظهورها في الشرط المذكور وانها
لا تقاوم عمومات ما دل على الوفاء بالعقود والشروط وهذا كله اذا كان الشرط خارجا عن المهر و
اما اذا جعل المشروط هو جزء المهر مثل ان يسمى لمهر المرأة ثمانين دينارا ويشترط عشرة من جملة الثمانين
لابيها فالمشهور فيه ايضا عدم الصحة لان المهر حق الزوجة وشرطه لغيرها مناف لمقتضى العقد و
ذهب جماعة من المتأخرين الى الجواز تبعا لابن الجنيد لان هذا شرط في مال نفسها لابيها بعد ان
يصير مالها والناس مسلطون على اموالهم وهو حسن ويظهر وجهه مما مر هذا ما اقتضاه الحال
في بيان هذه المسئلة واسئل الله العفو عن الزلل والاستقامة في القول والعمل كتبه مؤلفه الفقير

الى الله الدائم ابن الحسن الجيلاني ابو القاسم في شهر شوال المكرم من عام خمس
ومائتين والف وسوده الحقير الى الله الكريم
حسين ابن ابراهيم في بلدة قم
في عام سبع عشر ومائتين
بعد الف ه

م م

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد والصلوة لاهلهما مسئلة هل يجوز التصرف المالك في ملكه مع علمه بتضرر
الغير به او مع الظن على فرض الجواز هل يجوز الاكثر من قدر الحاجة ام لا وعلى كل حال فهل يحصل الضمان
ام لا الجواب عنون الفقهاء هذه المسئلة بقولهم اذا ارسل في ملكه ماء او اجج نارا المصلحة نفسه و
تكلموا فيه والظاهر انه لا خلاف بينهم في الجواز وعدم الضمان اذا لم يزد على قدر الحاجة ولم يعلم و
لم يظن تضرر الجار ونقل بعضهم الاتفاق عليه وكذا لو زاد على قدر الحاجة وعلم او ظن تضرر الجار
الظاهر انه لا خلاف في الحرمة والضمان واختلف كلامهم في غير الصورتين فذهب جماعة الى ان الضمان
لا يتحقق الا بتحقق الامرين معا اعني الزيادة عن قدر الحاجة والعلم والظن بالضرر فلا ضمان اذا انتفى
احدهما وهو قول المحقق والعلامة في القواعد والارشاد وذهب في التحرير الى ان الضمان يحصل باحد
الامرين وظاهر عبارة الشهيد في اللمعة ان عدم الضمان مشروط بامرين عدم الزيادة عن الحاجة
وعدم ظهورها هو مظنة التعدي كالريح في صورة الاحراق وفي الدروس اعتبر في الضمان التجاوز عن قدر
الحاجة او علم التعدي الى مال الغير وفي بعض نسخه اعتبر في الضمان احد الامور الثلاثة مجاوزة الحد او عصف
الهواء او غلبة الظن بالتعدي وقال في المسالك ويترجح هذا القول بغير ما ذكر في التحرير في بعض افراده وهو
ما لو علم التعدي فتركه اختيارا ولئن كان فعله بقدر حاجته هكذا نقل الاقوال في الكفاية ثم قال والاقرب تحقق
الضمان عند العلم او الظن القوي بالاتلاف ودونه بمجاوزة العادة مع عدم العلم او الظن به تردد في ه
المسالك وفي معرفتها اذا اقتضت العادة لسرايته بان كان الهواء شديدا لجلها الى ملك الغير
او البحر الماء كثيرا ولئن اتفق عدم شعوره بذلك لبلادة او غيرها انتهى كلام الكفاية اقول اما الحرمة
فانما يترتب على الفعل المنهي عنه فالفعل بقصد الاضرار حرام والظاهر انه لا اشكال فيه واما القصد
الى فعل يستلزم الضرر عادة ولم يقصد الضرر فلا يتم القول بحرمته مطلقا سواء استشعر بانه مما يحصل به
الضرر ام لم يستشعر فنقول حينئذ الصورة الاولى لا اشكال فيه لا حرمة ولا ضمانا للاصل ولان الناس مسلطون
على اموالهم ولا اتفاق ظاهرا ولئن حصل الضرر به فلا يقاوم خبر الضرار لهذه الادلة فيترجح عليه وكذلك لا يقاوم
عمومات الاتلاف والتسبيب واما الصورة الثانية فهي ايضا كذلك لا اشكال فيه حرمة وضمانا للاتفاق
الاتفاق ولعمومات التسبيب والاتلاف فان الضرر مستند الى فعله وادلة الرخصة وجواز التصرف
لم يثبت في مثل ذلك فيصير العمل بمقتضى الضرار وقاعدة الاتلاف والتسبيب اقوى لا طرا مما
يمكن فيه من ادلة رخصة التصرف كما لا يخفى واما سائر الصور فالتحقيق فيها اذا فعل بقدر الحاجة ولم

يزد عليها ولكن علم بتضرر الغير او ظن التفصيل بان ترك الفعل لو كان موجبا لضرر صاحب المال
فلا يعتبر ضرر الغير اذا زاد على المتعارف لان المالك اولى بعدم الضرر فان مقتضى الخبر نفي الضرر مطلقا لا نفي
اضرار الغير فقط فيبقى قاعدة التسبيب في مقابلة ادلة الرخصة وانها اقوى واظهر ومعتضدة
بالاصل نعم قد يفرض صورة يوجب الضمان ايضا وهو ما لو اضرم النار في داره بقدر حاجته ولكن
تركها كما هي ولم يطفها فاضر بها الجار لحصول التسبيب مع ظن الضرر وعدم تضرر المالك بعد الاطفاء
ولعله الى هذه يشير كلام المسالك المنقول سابقا وهذا مبني على ان الترك من الافعال كما هو التحقيق
وان لم يكن موجبا لضرر صاحب المال ولو كان هو الحرمان عن النفع العظيم لو قلنا انه ضرر في
العرف كما هو الظاهر وذلك بان يكون لصاحب المال محل اخر لهذا الفعل لا يوجب اختياره
ضررا عليه ولا عسرا ولا حرجا ومع ذلك فعل الفعل المضر فالظاهر الضمان بل الحرمة ايضا لخبر
الضرار المعتضد بقاعدة الاتلاف والتسبيب واما فيما زاد عن قدر الحاجة ولم يعلم بتضرر الغير
ولا ظن به فوجه الضمان عدم انصراف رخصة الشارع الى مثل هذا الفرد سيما وهو غالبا
اما اسراف او محسوب من اللغو والعبث مثلا اذا اراد اصطلاء بالنار في داره ويمكن حصوله باضرام حزمة
او حزمتين من الحطب فجمع عشرين وقرا من الحطب واضرم عليه فخرج الشعلة من الدار واحرق بعض
اشجار جاره او ثيابه المنشورة على سطح داره او نحو ذلك فالظاهر ان هذا يوجب الضمان وان لم يعلم
لظاهر التسبيب وعدم ثبوت الرخصة في هذا التصرف من الشارع اما عقلا فلان ما نقول ان العقل
يحكم باباحته هو ما كان فيه منفعة خالية عن المضرة وهذا ليس منه بل ما فيه المضرة واما النقل فلعدم
انصراف العمومات الى مثل ذلك لو لم نقل بالدلالة على عدمه واما جعل اضرام مثل ذلك موجبا
للضمان في صورة عدم الاستشعار من جهة الغفلة والبلادة لا من جهة الجهل الى الصورة الاولى فلعله
ايضا لا يبعد الحاقه بذلك كما ذكره في المسالك والمسئلة في الصورتين لا يخلو عن اشكال ودلالة عمومات
التسبيب والاتلاف غير ظاهرة والاصل الجزم عنه الا بالدليل كتبه مؤلفه الفقير الى الله ابو القاسم
ابن الحسن الجيلاني في شهر شوال المكرم من عام
خمس ومائتين والالف ه ه
كتبه الذليل الحقير المحتاج
ابن ابراهيم حسين
م م

اعلم ان المعروف من جمهور اصحابنا بل واكثر اهل العلم المسلمين حصر ادلة الشرع وتحقيق ذلك يستدعي بيان
مقدمات الاولى ان الاحكام الشرعية من الطلبية والوضعية والتخييرية كلها توقيفية لا بد من اخذها من الشارع
والادلة منحصرة في الخمسة الكتاب والسنة والاجماع والاستصحاب ودليل العقل وفي كل منها شرائط واحكام
مذكورة في محالها والكتاب حجة عند المحققين على الاطلاق وكذا الاستصحاب والخلاف فيهما مطلقا او في بعض
الصور والاقسام ممن لا تحقيق له فالحري الاعراض عن ذلك واما الاجماع المعهود عند اصحابنا الامامية فهو الذي
ما لا يعتني انكاره الا من مكابر او مباهت وكذا ما يستقل العقل في اثباته وما حكم به العقل بطريق الجزم و
اما مثل القياس والاستحسان وغيرهما فلا حجية لها عندنا واما السنة فمنها المفيدة للعلم فهو ايضا كذلك كالمتواتر
والمحفوف بالقرينة ومنها المفيدة للظن وهو خبر الواحد وفي حجيته خلاف والحق حجيته لكن القدر المسلم منه
ان يكون حجة في نفسه مع قطع النظر عن المانع والمعارض والمؤيد والمعاضد وهو الخبر الصحيح عند جميع القائلين
او الموثق والحسن ايضا عند محققيهم واما الخبر الضعيف فلا حجية له عندهم وهو المعروف من مذهبهم فلا يجوز جعله
وسيلة الى الحكم الشرعي ودليلا لاثباته الثانية ان التحقيق انه لا تكليف الا بعد البيان ولا مؤاخذة الا بعد
الدليل والبرهان فمجرد الاحتمال لا يثبت التكليف ولا يورث وجوب التوقيف بل الاشياء باقية
على اباحتها الاصلية حتى يثبت حكم خلافها من واحد من الادلة المتقدمة وهو معنى اصالة البراءة التي
قال به المحققون بل هو المجمع عليه في ما له ان ينفي الزام الحكم المخالف وايجابه ظاهرا الا انه ينفي القبح
النفس الامري لو كان او ينفي الشبهة لو ثبت هناك شبهة ولا فرق في ذلك بين ما لو حصل الشبهة
بسبب امارة لا تبلغ حد الدليل اولا ولا بين ما يكون الشبهة شبهة الكراهة او الحرمة او غير ذلك
خلافا للاخباريين في محتمل الحرمة فاوجبوا الاحتياط او التوقف في الحكم عدم الوجوب ولكنه مرغوب
مطلوب عند العقل والشرع اما عند العقل فلان المحرم الشرعي لا ينفك عن القبح الذاتي البتة لكون
القبح والحسن عقليا عندنا وللقبائح الذاتية تاثيرات في حد ذاتها فمع احتمال ارتكاب القبيح والوقوع
في المحظور ولو من قبيل السم في التاثير يستحسن العقل اجتنابه وان كان لا يحكم بانه لو لم يفعله لعاقبه الله تعالى
وايضا للعقل اشعار ان من الاشياء القبيحة التركية فيها اولا وبالذات فلك لو وجد ذلك بالواسطة ايضا
فاذا وجد ذلك فيستحسن تركه البتة وكذلك احتمال ذلك واما عند الشرع فيدل عليه الاخبار المستفيضة
وفيها دع ما يريبك الى ما لا يريبك وفي تلك الاخبار ايضا اشارات الى ما ذكرنا كقوله عليه السلام في جملة خطبته
والمعاصي حمى الله عز وجل فمن يرتع حولها يوشك ان يدخلها هذا ولا يخفى على المصنف انه لا فرق في ذلك

بين دفع المضرة وجلب المنفعة سيما مع رجوع جلب المنفعة في بعض الاوقات الى دفع المضرة كما قال
عز من قائل ان الحسنات يذهبن السيئات فاذا كان في فعله احتمال نفع يستحسن العقل الاتيان به وكذا
الشرع ايضا لما ذكرنا مع انه غير خاف ان اتيان الفعل بقصد التوسل والتقرب موجب لرضاء
المتقرب اليه وشكره ولئن لم يكن مما طلب من المتقرب اليه الميل اليه بل عدم ظهور خلافه كاف في ذلك
ولذا يقال لئن كل مباح يصير عبادة من جهة النية فكيف بما كان اليه اشارة من قبله واظهار ميل لا ريب الى
فعله ايضا مما يستحسنه العقل والشرع الى غير ذلك من المقربات وبالجملة حسن الاحتياط ورجحانه اجماعي
الكل ولم يظهر فيه مخالف الا انه لئن التشريع الذي هو ادخال ما ليس في الدين في الدين هو ما لو نسب
ما يدخله فيه الى الشارع بعنوان الحكم والبت مع عدم القطع به او الظن المعلوم الحجية واما مع الاحتمال
والترديد ورجاء ان يكون ذلك مطلوب الشارع ويحصل له بفعله ثواب فليس بتشريع ولا من ثمرة
بل هو الاحتياط المرغب عليه المندوب اليه فما ذكرنا سابقا في موارد الاحتياط كلها من هذا
القبيل وحاصل الكلام لئن الامر بمثل هذه والعمل عليها من قبيل الحكم الصحيح الذي لا مانع منه عندنا من دون
انتساب الى الشارع بل ربما لا ينافي من الانتساب لكونها متصل بيقين عندنا او من قبيل الحكم الظاهري
الثانوي الذي ورد فيما لم يظهر له الحكم الاصلي الذاتي الاولي ولا مانع من ذلك لكونه اصلا فاذا تمهد لك هذه المقدمات
فنقول قول اصحابنا لئن السنن مما يتسامح فيها انه لا يجب في الاتيان بها منسوبا الى الشارع الحكم بمباح فعله
لئن يكون ذلك ماخوذا من واحد من الادلة التي ذكرناها والذي يوجه بها بل يكفي في ذلك وان لم يكن من جهتها
كما لو كان من جهة خبر ضعيف او قول فقيه او فقهاء او من جهة تعارض الادلة او غير ذلك فاذا وجد شيء من هذه
الامور فلا مانع من فعله رجاء للثواب وبعنوان الاستحباب والاستدلال عليه من وجوه الاول
انه يحصل بسبب ذلك الامارة مظنة حصول الثواب بذلك الفعل ولئن فعله موافق للاحتياط و
الاحتياط مندوب اليه كما ذكرنا فيترجح اكل هذه الدليل الى جعل ذلك الفعل من جزئيات الاحتياط
المرغوب اليه فنسبة اثبات الاستحباب الى ذلك الخبر الضعيف في هذا الاستدلال انما هو بعنوان التوسع
والمجاز او هو سبب لتحصيل مورد الاحتياط لانه موجب للشبهة والمثبت في الحقيقة هو ادلة الاحتياط وذلك
انما يتم فيما لم يكن ذلك الفعل مما يحتمل الحرمة لان محتمل الحرمة الاحتياط في تركه كما ذكرنا فالمعلوم من الادلة هو حسن تركه
عقلا ونقلا فكيف يجوز لئن يتقرب به الى الله ويجعل فعله حسنا ويحكم بحسنه عقلا ونقلا نعم اصالة البراءة
تقتضي جواز فعله واين جواز الفعل من الاستحباب فان قلت اذا ثبت الجواز فقد تمهد في المقدمات

لئن المباح ايضا يصير عبادة بسبب النية فلم لا يجوز القول باستحباب محتمل الحرمة ايضا مع ورود خبر ضعيف
مشعر بالاستحباب قلت اولا ان مرادنا من المباح الذي ذكرنا هو المباح بالمعنى الاخص واما ما هو جنس
للاحكام الاربعة فهو دائر مدار فصوله ومميزاته فقد عرفت لئن الاحتياط فيما يحتمل الحرمة هو الترك فيكون فعله
مكروها كما يظهر ذلك مما ذكرنا سابقا والمكروه لا يصير مستحبا لتضاد الاحكام واصالة البراءة انما رفع الخطر عن
فعله والعقاب عليه لا الشبهة الواقعة فيه والقبح النفس الامري لو كان فمجرد الجواز لا يوجب الاباحة بالمعنى
الاخص فان قلت فما تقول في العبادات المكروهة مع انها واجبة غالبا او مستحبة قلت اولا انها مما تحقق رجحانه
في نفسه وعرض لها الكراهة بسبب امر خارج واين هذا مما نحن فيه لانه انما هو امر يريد لئن يجعله راجحا بالقصد
وثانيا لئن التحقيق كما حققناه في غير موضع هو ثبوت الكراهة بالمعنى المصطلح وثبوت رجحان ما لو ثبت
في بعض الموارد انما هو من جهة نفس العبادة ايضا لا من امر خارج واين هذا مما نحن فيه وثالثا لئن المراد فيما نحن فيه
اثبات الاستحباب الذاتي اعني استحباب نفس الفعل بان يكون نفسه مطلوبا للشارع او جزئيا من جزئياته
في نفسه وما نحن فيه ليس من هذا القبيل اذ هو بعد التقرب يصير من هذا القبيل فتدبر وما ذكرنا من احتمال الحرمة
انما هو ينهض لما ذكرنا لو تعين كما انه بعد ملاحظة هذا الخبر الضعيف ايضا والا فيخرج من هذا العنوان واما محتمل الكراهة
اذا بقي احتمالها بعد ملاحظة الخبر ايضا فيشكل القول باستحبابه ايضا وغير خفي ان المراد من تلك الموارد من الاحتمال
هو الراجح فافهم وريث الاحتمالات فيشكل الترجيح الا ان يقال دفع المضرة اهم من جلب النفع وهو ليس بصحيح — المنفعة
سيما فيما دار الامر فيه بين الوجوب والحرمة فالاظهر فيه الجواز بالمعنى الاخص فيمكن القول بصيرورته ح مما
تصير عبادة بسبب النية ولا فرق في ذلك بين الدائر بين الكراهة والاستحباب وغيره ثم ان شيخنا
المحقق البهائي ره قال ان خطر الحرمة في هذا الفعل الذي تضمن الحديث استحبابه حاصل كلما فعله المكلف رجاء الثواب — كلما
لانه لا يعتد به شرعا ولا يصير منشأ لاستحقاق الثواب الا اذا فعله المكلف بقصد القربة ولاحظ رجحان
فعله شرعا فان الاعمال بالنيات وفعله على هذا الوجه مردد بين كونه سنة ورد الحديث بها في الجملة وبين
كونه تشريعا وادخالا لما ليس من الدين في الدين ولا ريب لئن ترك السنة اولى من الوقوع في البدعة فليس
الفعل دائرا في وقت من الاوقات بين الاباحة والاستحباب ولا بين الكراهة والاستحباب بل هو دائما
دائر بين الحرمة والاستحباب فتاركه متيقن للسلامة وفاعله متعرض للندامة اقول وقد عرفت معنى
التشريع وان مقصودنا في هذه الاستدلال اثبات حصول الثواب من جهة جعل ذلك الفعل من جزئيات
الاحتياط لا لانه من حيث هو مما سنه الشارع وامر به ونفعله بهذه النية ليكون تشريعا

فيثبت من الاول جواز الفعل ومن الثاني عدم كونه تشريعا فيتبنه على انا نقول لئن اراد ره من ذلك انه لو فعله بقصد انه مأمور به بالخصوص فلا شك انه لا مجال لذلك ولا تردد بين السنة والبدعة بل هو عين البدعة دائما ولئن اراد فعله ولو بقصد الاحتياط فلا نسلم كونه تشريعا ولا مرددا بين التشريع وغيره بل هو عين السنة كما ذكرنا دائما ولعله ره تفطن لبعض ما ذكرنا حيث قال بعد ما ذكرنا على انه قولنا بدوارانه بين الحرمة والاستحباب انما هو على سبيل المماشاة وارخاء العنان والا فالقول بالحرمة من غير ترديد ليس عن السداد ببعيد وبما حققنا لك يظهر ضعف هذا الكلام وقد اجاب عن ما ذكره ره بعض سادة الاعلام طاب ثراه بان احتمال الحرمة الناشي من احتمال البدعة ههنا منفي باصالة البرائة فيبقى شبهة الاستحباب الناشية من الخبر سالمة ويترجح بالاحتياط الثابت من الادلة ولم اتحقق ما اجاب به ره اذ لا معنى لاصالة البرائة في نفي الشبهة انما هو نفي الحرج في الفعل وقد حققنا لك في المقدمات ما ينفعك تذكاره والمستدل لم يرد مما ذكر اولا حرمة الفعل واثبات المنع بسبب احتمال البدعة حتى ينفى باصالة البرائة بل قال لئن الامر المردد بين الامرين تركه اولى واحوط ويظهر لك وجه هذا الكلام وتوجيهه وتحقيقه ايضا مما اسلفنا لك والشبهة والتردد في كون الشيء كذا او كذا انما هو في الامور النفس الامرية لا في الاحكام الظاهرية ونفي احد طرفي المتردد فيها والقول بالاخر ما لا وجه له ولا شك انه مع احتمال البدعة وثبوت هذا الاحتمال يرجع الكلام الى ما ذكرنا ويكون الترك اولى لكن على الطريقة التي فصلنا ها في المقدمات ولا معنى مع مجال احتمال ذلك للاستحباب بفعله فالحق منع احتمال البدعة اذ هو اذا كان المقصود ادخال ما ليس من الدين في الدين وكفى في هذا المقام من الاستدلال بغير غير ذلك ثم طاب ثراه تتمة للجواب يقرب مما ذكرنا الى النصوص المستفيضة الدالة على ذلك ولقد جمعها بعض الاعلام طاب ثراه فيما حاول فيه تحقيق هذه المسئلة وانا اوردها على ما اورده منها روايتين رواهما الكليني ره في الكافي احديهما حسنة لابراهيم بن هاشم رواها هشام بن سالم ~~رواها هشام بن سالم~~ عن ابي عبد الله ع قال من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له اجره وان لم يكن على ما بلغه وثانيهما رواية محمد بن مروان قال سمعت ابا جعفر ع يقول من بلغه ثواب من الله جل وعز على عمل ففعل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه قال ره ان ابن طاوس ره روى الحسنة المتقدمة في الاقبال نقلا من كتاب هشام بن سالم قال وفي معناه ما رواه البرقي في المحاسن بطريق صحيح على ما قيل عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله قال من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله

رشا

شيء من الثواب فعمله كان اجر ذلك له وان كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله وفي طريقه علي بن الحكم وفيه عن محمد بن مروان عنه ع قال من بلغه عن النبي ص شيء فيه الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي ص كان له ذلك الثواب وان كان النبي ص لم يقله وفي ثواب الاعمال عن صفوان عن الصادق ع قال من سمع شيئا من الثواب على شيء من الخير كان له ذلك وان كان رسول الله ص لم يقله ومنها ما نسبه الشهيد الثاني ره في شرح الدراية الى النبي ص بطريق العامة من انه قال ص من بلغه عن الله فضيلة فاخذها وعمل بما فيها ايمانا بالله ورجاء ثوابه اعطاه الله تعالى ذلك وان لم يكن كذلك ووجه الاستدلال بالاخبار ظاهر وقد اورد عليها وجوه من الاعتراض الاول ان تلك الاخبار معارضة بقوله تعالى ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا ومثلها من الاخبار وفيها عموم من وجه اذ خبر الفاسق اعم من الثواب وخبر الثواب اعم من الفاسق وكونه لم يكن كما بلغه لا يجعلها مخصوصا بالفاسق كما هو واضح وربما يجاب عن ذلك بان المنطوق في الاية يدل على انه يجوز العمل بخبر الفاسق بعد التثبت وهو المقصود في الاخبار ايضا والعمل به فيما نحن بصدده ورد الروايات ليس عملا بلا تثبت فليس الثواب البالغ من غير حجة داخلا في عنوان الاية وربما يقال ان المراد بالتثبت هو استعلام الصدق وهو مفقود فيما نحن فيه كما لا يخفى فلا يتم الجواب اقول ويمكن توجيه الجواب لبعض ذوي العناية بان يقول بوجوب التثبت في الاية معلل بعدم الاصابة لقوم بجهالة فيصير سببا للندامة والعلة المنصوصة حجة فكلما وجد هذه العلة فيه يكون قائما مقام التثبت وكلما انتفت ينتفي وجوب التثبت وغير خفي ان بعد ورود الاخبار لا يبقى شائبة للندامة ولا مجال لخوف الوقوع في الفتنة فلا حاجة حينئذ الى التثبت والتفحص واستعلام الصدق كما هو مفهوم الاية فالمراد من التثبت فرايجاب ما يؤدي مؤداه ويقوم مقامه فيتحقق ما ذكرناه وخرج عن عنوان الاية ويمكن القول بتخصيص الاية بالاخبار ايضا بان يكون الاية اعم منها مطلقا بادعاء ظهور ارادة الفاسق من الاخبار ايضا بل هو كالمصرح بانه يحصل الثواب للعامل وان كان المخبر فاسقا فان المراد من التثبت في اجب في خبر الفاسق الا الفاسق الذي جاء بخبر الثواب من حيث انه جاء به ووجه الظهور من سياق الاخبار غير خفي بملاحظة حال الجواد الذي هو في غاية الجود والشفقة وانه مصرح فيها بحصول الثواب وان كان كذبا والمطلوب في الاية من جهة التثبت هو الاحتراز عن الكذب فيتحقق التخصيص وقد اجاب شيخنا المحقق دام ظله العالي بعد المماشاة والتسليم وقال بمجرد جواز تخصيص كل بالاخر لا يثبت اشتراط العدالة بالنسبة الى ادلة السنن وهذا القدر يكفي وليس دليل حجية خبر الواحد هذه الاية فقط بل العمدة ليس دليلا اصلا نعم هي دليل اشتراط العدالة وقد عرفت انه في محله اقول وباقي الادلة الاجماع وهو دائر مدار

التحقيق لو ثبت وتحقيقه ههنا غير معلوم واية النفر ايضا لا تخلو عن كلام وليس هنا مجال التحقيق لقرب كونه
حجة من جهة انه ظن المجتهد في تتم الكلام لو قلنا باصالة حجية الظن الا ما اخرجه الدليل وهو موضع تامل
فالاولى التشبث بالظهور المتقدم كما فهمه الاصحاب وذكره دام ظله العالي ايضا انتهى لكن هذا الوجه انما
يفيد مجرد ترتب الثواب على ذلك الفعل لا انه فرد شرعي يترتب عليه الاحكام الوضعية المترتبة
على الافراد الواقعية وقد لا يعتبر المستحب الذي اصطلح عليه الفقهاء هو ما كان على فعله ثواب ولم يكن
على تركه عقاب وهو كذلك والذي يظهر من تضاعيف كلمات الشارع في بيان ماهية المستحب
هو ذلك فان قلت مع ملاحظة الاصل الاصيل المقرر عند المعتزلة والامامية في كون حسن الاشياء عقليا
وذاتيا كيف يتم الكلام ايضا مع ما ورد في الخبر انه اوتيه الثواب وان لم يكن كما بلغه وكيف يكون الشيء
الذي هو قبيح في نفس الامر اوليس بحسن مستحبا وثم به التوفيق قلت التحقيق كما حققناه فيما افردناه في
هذه المسئلة ان الحسن والقبح من جهة الوجوه والاعتبارات كما هو مذهب الجبائيان فلا مانع من كون
الشيء قبيحا من جهة حسنا من جهة اخرى وربما التزم بعض المحققين هنا ايضا بانه لا يجب ان يكون كل امر به حسن
دائما بل يكون لان يكون المطلوب منه هو مجرد الامتحان والابتلاء ولئن كان هذا ايضا لا ينفك عن الحسن الفعلي
من جهة ملاحظة الامتثال للرب تعالى شانه فيصدق ان كل شيء من الاشياء حسنا عقليا في الجملة فلا مانع ان
يكون فعل هذا العمل مأجورا عليه ومستحقا فاعله المدح من جهة الثواب الامتثال والا فيجب ان يلتزم كونه
ذا حسن دائما مترددة هذا النقض وحاصل الكلام ان هذا الفرد من العمل بعد وروده خبر ضعيف او نحوه على
ان له ثوابا يدخل تحت المستحب بمونة تلك الاخبار لان المستحب هو هذا فلو نذر ان يفعل فعلا مستحبا او
يعطي درهما لمن يفعله برأ ذمته بتعاطي ذلك الفعل وجعله مناطا لبر نذره فيترتب عليه الاحكام الوضعية
ولسنا مكلفين بالاحكام الواقعية كما هو ظاهر فتدبر الثالث ان المراد بالعمل ونحوه مما ذكر في الاخبار
هو ما علم شرعيته ورجحانه فلا يفيد تمام المطلوب ويشير الى ذلك خبر ثواب الاعمال ايضا بل وخبر
محمد بن مروان المنقول عن المحاسن ايضا كما لا يخفى وفيه ان حمل المطلق على المقيد انما يجوز اذا اتحد الموجب
وكان بينهما تناف وليس الامر فيما نحن فيه كذلك لان العمل والشيء في الخبرين الاولين مطلقان وهكذا غيرهما
غير الخبرين اللذين ذكرناهما على انا نقول الخبرية وحصول الثواب يحصلان بهذا الطلب فهذا رجحان تحت
الخبر فتأمل الرابع الاجماع المنقول قال المقدس الورع قدس لطيفه في كتاب آيات الاحكام في ذكر ما

فان

لمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه احدا وايضا يكفي للعمل وحصول ذلك الثواب
الاجماع والاخبار التي حتى ذالعامة المنقولين في حصول الثواب لعامل عمل بما روي عنه صلى الله عليه وآله
وان لم يكن كما روي وينبغي التنبيه لامور الاول انه ربما يتوهم ان الظاهر من الاخبار اختصاص الحكم
بما نص فيه على الثواب دون غيره فلا يفيد التعميم وليس كذلك اما اولا فلعدم القول بالفصل واما
ثانيا فلان الراجح ان جزئية مفهوم الامر الندبي الذي يحمل عليه الامر الوجوبي لكونه معروفا في الحقيقة مجازا
وكون الندب اقرب المجازات اليه ومن القدح الجواب عن سؤال يورد ههنا وهو ان الثواب
كما يتحقق في المستحب يتحقق في الواجب فما وجه تخصيص الاخبار بغيره وتحقيق الجواب ان غاية ما يستفاد من
الاخبار ان من بلغه ثواب على عمل اوتيه وليس فيها ان من اتاه عقاب على تركه ايضا وتركه اوتيه والاصل
براءة الذمة عن العقاب على الترك حتى يثبت بدليل والخبر الضعيف لم يثبت حجيته الا في القدر الذي
ذكرنا بمعونة ما يفهم من هذه الاخبار فالامر الوارد في الخبر المذكور ولئن كان حقيقة في الوجوب لكنه معروف
عن ظاهره في خصوص العمل بخبر معتضد بالدليل الثابت ونطرح الحمل الاخر باصالة البراءة وهذا مراد الفقهاء من
ان الامر محمول على الاستحباب لضعفه فان قلت لفظ الثواب وكونها في الاخبار وكونها مطلق والمطلق لا بشرط
يمكن تحققه مع كل شرط ولا ريب ان الثواب الحاصل للواجب ثواب وانضمامه مع العقاب على الترك لا يخرجه
عن ذلك فلا حاجة الى التصريح في الاخبار بحكاية العقاب ايضا قلت هب ان اللفظ مطلق ولا عموم له بحيث
يشمل جميع الافراد ويكفي في اخراج كلام الحكيم عن اللغوية حصول الفائدة في المستحبات ووجه ترجيحها ظهور الاخبار
في ذلك وفهم الفقهاء وتأييدها باصالة البراءة واصالة عدم زيادة التكليف واصالة عدم جواز العمل
بالظن الثابت بالاجماع والآيات والاخبار وعدم ظهور المقاومة لهذه الاخبار لتخصيصها فلا بد فيما خالف الاصل
والاصول من الاكتفاء بالمتيقن سيما مع القول بعدم جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد ونحن وان جوزنا تخصيصه
لكن لا مطلقا بل اذا تأيد بالعمل والشهرة والاصول وذلك انما هو في جانب المستحب فليس الا ما يلي
واما ثالثا فلان خبر محمد بن مروان المنقول عن المحاسن فيه دلالة على التعميم ولا اختصاص له بما صرح فيه بالثواب
كما لا يخفى الثاني ان الاصحاب لم يفرقوا بين المندوب والمكروه في ذلك وهو في محله لتحقق ...
الاحتياط فيه كما ذكرنا وهو ظاهر الصحيح الذي رواه البرقي ايضا اذ الظاهر في قوله عليه السلام فعمله رجاء ذلك الثواب وجه
تجوز فالمراد موجبه والموجب اعم من الفعل والترك واما ما في الاخبار فلا يخلو عن دلالة وظهور سيما
ما نقل عن شرح الدراية واما الجواب فلو قلنا ان النهي عبارة عن الكف فالامر هين لصدق العمل عليه والا

فيكفي ما ذكرنا من الادلة سيما مع اعتضادها بالشهرة مع انه يمكن اطلاق الشرع على الترك ايضا مطلقا فيشمله اعتضادها
ما تضمنه ايضا فتامل وبما ذكرنا في حكاية الوجوب والامر يظهر الحال في تحقيق الكراهة والنهي هنا ولا فرق
اصلا ويمكن استشمام ذلك من ظاهر كلام المحقق الورع ره فيشمله الاجماع ايضا وربما تامل فيه بعض المتأخرين
نظرا الى عدم صدق العمل على ذلك وقد عرفت الحق فاحفظ الثالث انه هل يترتب تلك الروايات
الاستحباب بمجرد بلوغ ذلك الثواب على العمل بل يكون سواء كان من سماع حديثا وقراءة في
كتاب او سماع فتوى فقيه او ناقل عنه او غير ذلك واطلاق الاخبار يشملها لم يحصل الظن بسبب ذلك
ايضا واما لو حصل الظن بالكذب ففيه وجهان والاظهر عدم الاعتداد بذلك لعدم انصراف اطلاق الاخبار
اليه ولان الاحتياط مما لا يتحقق ح ولان الاظهر كونه مرجوحا لا يصير راجحا هذه المسئلة على ما نسب
ثوابه الى الله تعالى ولم يكن مظنون الكذب سواء كان من طريق الخاصة او العامة من النبي او من الائمة وسواء
كان بنقل الرواية بالخصوص وبالفتوى بل وربما يبنون الوجوب ايضا على ما رواه العامة ايضا لما ظهر لهم من
الاعتماد ويكفي في المستحبات عدم الظن بالكذب اما فتوى المجتهد من نفسه ونحوها فلا يبعد القول بعدم دخوله
في ذلك لانه لم يروه عن معصوم وانما هو من اجتهاده مع امكان جواز الدخول اذا لم يظن كذبه ولكن الاخبار
الكثيرة الواردة في ذلك ارشاد في ظاهرهم ومن اراد العلم فليات الباب في غير ذلك لعدم بيان ان هذا
الحكم اذ بينها وبين تلك الروايات عموم من وجه ولعل دلالة تلك الروايات على هذا كمثل الفتوى
التي بينها وجهان الاغلب على القياس ونحوه غير ظاهرة فشمول اطلاق الروايات لها ممنوع بل
لعله يمكن نفي كونه موردا للشبهة ايضا فيتحقق الاحتياط ومن يجمع ما ذكرنا ظهر لنا ما يستنبط من القياس
والاستحسان ونحو ذلك مما علم بطلانه في الشرع لا يفيد الاستحباب
ولا يصدق عليه انه مبلغ للثواب ايضا فتامل

كتبه العبد المذنب الفقير الى الله الكريم
حسين ابن ابراهيم
غفر الله ذنوبهما

م م م

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله والصلوة على محمد واله ... (marginal note, partly illegible)

مسئلة هل يجوز ارضاع احد للامنتين ولد الاخرى بعد ارضاع المحرم ام لا فانه اذا حصل الارضاع فهل يجوز المناكحة
بين ولديها الغير المتراضعين ام لا بينوا بدليله الجواب الاظهر الجواز في المقامين ولم نقف على ما يوجب
التحريم في المقامين الا اعتبار المنزلة وهو مع ضعفه في اصله غير منطبق على المسئلة الاولى اذ غاية ما يلزم
منه صيرورة زوجة الانسان بمنزلة اختها فيصير حراما لان اخت الزوجة حرام وانت خبير بان حرمة اخت
الزوجة لم يثبت الا في صورة الجمع واين هو مما نحن فيه الا ان يقال ان اخت الزوجة ايضا يصير بمنزلة زوجته لانها
صارت بمنزلة والدة رضيعة فكانه جمع بينهما مع ان حرمة اخت الزوجة انما هو من جهة المصاهرة فلا ينطبق عليه عموم
قوله ع يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب بل يدل على خلافه كما سيجي واما المسئلة الثانية فثبوت الحرمة
فيها مبني على اعتبار عموم المنزلة كما اختاره بعض الاصحاب ولم نقف الى الان على ما يمكن ان يعتمد عليه في
اثباته فان تمسكهم في ذلك بالعلة الواردة في بعض الاخبار الواردة في عدم جواز نكاح ابي المرتضع في اولاد
صاحب اللبن نسبا ورضاعا وفي اولاد المرضعة نسبا وستعرف انه لا دلالة فيها على المدعى فيه وتوضيح
ذلك يستدعي رسم مقدمتين ومطلبين فاعلم ان من مهمات ما يجب على الفقيه معرفته وعدم
الغفلة عنه في جميع ابواب الفقه ان الاحكام الشرعية تابعة للعنوانات والعنوانات وان كان المراد بها
المصاديق لكن المصاديق تابعة للمفاهيم المستفادة من تلك العنوانات فربما يكون مفهومات ما عنون به الاحكام
الشرعية متوافقتين في المصداق اذ من البين امكان تحقق الكليات المتخالفة المفاهيم في فرد واحد وتغاير
بالحيثيات وربما يتوارد المفهومان او اكثر منهما على فرد على التعاقب بعروض بلية الفرد لتحقق كل منها في ضمنه و
يختلف حكمه باعتبار المفهومات وربما لم يكن مايز بين المصاديق الا القصد والنية مثلا مفهوم صلوة الصبح
الحاضرة وصلوة الصبح الفائتة ونافلة الصبح وصلوة الصبح المستاجرة كلها متخالفة ولا مايز بين مصاديقها الا
القصد والنية وهكذا فلا بد للمكلف ان يعين المصداق لتفاوت الاحكام المترتبة على كل منها فالفارق بين
المذكورات هو القصد والاربابه القصد من الميزات الواضحة واما الاسم فهو ايضا قد يتميز فيما لا يكتفي فيه بالقصد
والنية فقط كما في العقود التي يحتاج الى الصيغة كالصلح والبيع والهبة المعوضة على القول بعدم جواز المعاطاة والا
فيكتفى باعلام القصد واشتراك الكثير منها في الاحكام في بعض الموارد لا يستلزم رفع الاثنينية وليس ذلك
محض التعبد ايضا بل تلك العقود ماهيات متخالفة بالذات والمقصود من وضع كل منها شيء اخر ولذلك

ترتيبهم يفرون من لزوم حق الشفع في الصلح او الهبة المعوضة لدفع ذلك مع فرض عدم التفاوت الا من جهة
اختلاف صيغتها مع البيع وان كان للبيع احكام علحدة من الخيارات وغيرها مما لم يوجد في الصلح وغيره
فالمغايرة في الجملة كافية وامكان تواردة المفهومين على مصداق واحد غير منافية لتغايرهما اذا عرفت هذا
فما يتفرع على هذا الاصل من المسائل لا تعد ولا تحصى ومن جملتها ما تفردت به بعون الله وتوفيقه في كتاب غنايم
الايام من لزوم المغرب والعشاء معا على من ادرك مقدار اربع قبل انتصاف الليل خلافا للجمهور اصحابنا بل لم
نقف على مخالف حيث قالوا انه يختص بالعشاء وان امكن ادراك ركعة من العشاء في الوقت لعدم وقوع
المغرب في وقتها الا على مذهب الصدوق من اشتراك الوقتين رأسا والتحقيق عندي لزوم الفرضين
ح على المشهور ايضا لان غاية ما يستفاد من الاخبار ويدل على مذهب المشهور اختصاص الاول بالظهر
بمقدار صلوة الظهر وكذلك الاخر بالنسبة الى العصر وهكذا الحكم في المغرب والعشاء واما تعيين مقدار
الاربع ركعات مثلا فكلا وصلوة الظهر والعصر يختلفان باختلاف المكلفين الى الصحيح والمعذورين
والحاضرين والمسافرين اتراك انك تقول اذا بقي للغروب مقدار اربع ركعات للمسافر لا يصح الا الظهر
ح وكذلك الكلام في العشائين مع نقول ان صلوة المضطر من جهة الوقت هو ما يكون ركعة منه في الوقت
المعهود ويستتبع الباقي بمقتضى الاخبار وفتوى العلماء الاخيار ولا تخصيص لعمومها ولا ريب ان ذلك يمكن تحصيله الاخيار
فيما نحن فيه فلا مانع من الاتيان بالفرضين معا ووجه التفريع ان الحكم في تحديد الوقت اذا تعلق
بعنوان صلوة الظهر وصلوة العصر وصلوة العشاء مثلا فله حكم واذا تعلق بعنوان الاربع ركعات
المعهودة في تلك الاوقات مثلا فله حكم اخر ووجه ما نعتذر للاصحاب انهم غفلوا عن ذلك لكون نظرهم
مقصورا على الغالب من افراد تلك الصلوات سيما مع ورود بعض الاخبار فيها بلفظ الاربع ركعات
ولا ريب ان ملاحظة الجمع يقتضي حمل ما ورد بلفظ الاربع ركعات على الغالب فيما ورد بلفظ الاربع ركعات
انما ورد في الظهرين وهو غير مضر فيما ذكرنا كما لا يخفى وما ذكرته لا يخفى على المتامل المتدبر المتتبع المنصف
والله الموفق ونقول فيما يناسب المقام ان عنوان ام ولد الولد مثلا مغاير لعنوان البنت و
لعنوان زوجة الابن وان كان لا يوجد ذلك المفهوم الا فيما يوجد فيه احد المفهومين وكذلك عنوان
اخت الابن مغاير لعنوان البنت ولعنوان الربيبة ولكن كان لا يوجد الا فيما يوجد فيه احدهما وكذلك
ام الاخ وجدة الولد فان ام الاخ اما ام او منكوحة الاب وكذلك جدة الولد اما والدة الاب او
والدة الام او غير ذلك وبالجملة فالاحكام الواردة لكل واحد من تلك العنوانات لا يجوز اجراؤه

في كل ما صدق عليه الاخر من حيث صدق ذلك العنوان عليه من حيث انه ذلك العنوان اذ قد يكون
بعض تلك المفاهيم مخالفا لبعض في بعض الاحكام فمثل قوله تعالى حرمت عليكم اخواتكم انما دل على حرمة نكاح
الاخت من حيث انه اخت ولا دلالة فيه على حرمة اخت الاخت ولكن كان اخت الاخت غالبا يتصادق
مع الاخت على مصداق واحد اذ قد يتخلف كالربيبة للاب فانها اخت للمتولد من امها من الاب
وليست اختا للمتولد من الاب من زوجة اخرى بل الكليان اللتان تغايرا في المفهوم يختلف حكمهما ولكن اكثر فردهما
في الخارج بينهما تصادق قال عليه ايضا كما ستطلع عليه ثم ان قولهم ع في الاخبار الصحيحة وغيرها
يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب يحرم من الرضاع ما يحرم من القرابة المراد به ان كل حرمة نشأت من النسب
فهو نشأ من الرضاع ايضا فان اللبن له تاثير كتاثير المني فكما ان ارتباط الجزئية وكون الولد من ماء الابوين
يوجب اتصالا كالحمة النسب بين الاقارب والارحام المنتسبين فكذلك اللبن يوجب ارتباطا بين
صاحب اللبن اي الرجل الذي اوجب در اللبن بسبب الايلاد والزوجة المرضعة والمرتضع ولذلك ورد ان الرضاع
لحمة كلحمة النسب فلا بد من وضع اللبن اي ماء الذكر والانثى موضع المني اي ماء منهما الا فيما استثني من اشتراط
اتحاد الفحل وغيره وكل عنوان له اسم في الانساب وحكم في السنة والكتاب بتحريمه فاجعل في هذا
بالشبهة ما حصل من الرضاع فلا يتخلف فيه الحكم الا ما ذاه من الانساب فهو لا جل انه لم يرد على عنوان كلي
هذا الفرد حكم في النسب فالحرمة الثابتة في الرضاع انما هو لاجل ذلك الارتباط المناسب لارتباط النسب
ومما ذكرنا ظهر لك ان المراد من قولهم ع يحرم من الرضاع انه يحرم من جهة الارتباط الحاصل من الرضاع ما يحرم من النسب
الذي هو حاصل الارتباط الحاصل من المني والسلالة ح لا دلالة في الرواية على ان الارتباط الذي يحصل من
جهة الرضاع الذي شبه الارتباط الحاصل من المصاهرة الحقيقية وهو المناسبة الحاصلة من تزاوج الناس
بعضهم ببعض مع قطع النظر عن النسب والقرابة يوجب تحريم ما يحرم بسبب المصاهرة الحقيقية ولو اريد ذلك
فلا بد ان يقال يحرم من الرضاع ما يحرم من المناكحة والمزاوجة ولو اريد الجمع بين الحكمين فلا بد ان يقال
يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب والمناكحة كليهما بل نقول الرواية تدل على نفي ذلك بالمفهوم المخالف فان مفهوم
الوصف ولكن لم نقل بحجيته لكنه اذا انضم اليه قرينة يوضح دلالته فيصير حجة كما في قوله ع في صحيح فضيل البيعان بالخيار
ما لم يفترقا بعد قوله ع فيها في الحيوان الخيار ثلثة ايام للمشتري ويؤيده فهم الفقهاء عصرا بعد عصر ويؤيد ذلك مقابلة
النسب بالرضاع فكما ان النسب والمصاهرة الحقيقيتين امران متغايران حقيقة فكذلك الاقتران الحاصلان
من الرضاع الشبيه احدهما باللحمة الحاصلة من السلالة والماء والاخر بالمناسبة الحاصلة بالمزاوجة والنكاح

الحكم

امران حقيقيان فتعميم الرضاع في جانب المشبه وتخصيص النسب في جانب المشبه به يدل على ان الحكم
من جهة المشابهة الثانية فلا يمكن ان يقال انه بالتحريم من جهة المشابهة النسبية لا ينافي الحكم به من جهة المشابهة
الاخرى ايضا فتامل فيما ذكرته بادق نظرك تجده رشدا مهديا واذا وجدته فلا اظنك يشتبه عليك الامر
فان عرض لك غفلة وبعثك على اعتراض وهو ان تقول اذا لم يوجب الرضاع حرمة المصاهرة فما الذي اوجب
حرمة ام الزوجة الرضاعية وبنتها الرضاعية واختها الرضاعية جميعا مع انه لا خلاف في ذلك فنقول في
الجواب ان المراد من قولنا لا يحرم من الرضاع ما يحرم من المصاهرة انه لا يحرم من اجل الارتباط الحاصل من الرضاع المشابه
بالارتباط الحاصل من المزاوجة الحقيقية ما يحرم من المزاوجة الحقيقية ومادة النقض التي ذكرت لا تطابق ما ذكرنا فان
المزاوجة والمصاهرة الحقيقية موجودة فيه واردة على المناسب الرضاعي بخلاف ما نحن فيه فان المصاهرة فيه محض
توهم وبعبارة اخرى ما نحن فيه مصاهرة ناشئة من محض الرضاع وفي مادة النقض ناشئة من الرضاع والنكاح
فمن فروع ما نحن فيه ما لو ارتضع طفل من امراة فيصير المراة بمنزلة زوجة والده وامها بمنزلة ام زوجته واختها
بمنزلة اختها وهكذا ومن فروع مادة النقض هو الوصل المصاهرة من النكاح سابقا كان الرضاع او لاحقا ما
لو تزوج رضيعة فارضعتها امراته حرمتا ابدا ان كان ارضعتها بلبن الزوج فان الرضيعة تصير بمنزلة ابنته و
الكبيرة بمنزلة ام زوجته والا فان كان دخل بالكبيرة فكذلك لكون الصغيرة بنت مدخولته والكبيرة ام زوجته
والا حرمت الكبيرة ابدا وينفسخ نكاح الصغيرة ويجوز تجديد العقد عليها لان امها غير مدخولة فعلى هذا فلا يحرم
ام ام المرتضع على الفحل وان حرم ام ام الولد النسبي مطلقا فان العنوان الذي دل عليه القران بالحرمة
من جهة المصاهرة هو ايضا امهات النساء لا ام ام الولد وقد تقدم ما يدل على الفرق ثم انك بعد ما تاملت
فيما ذكرنا من معنى قولهم ع يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب تعرف ان المراد النسب الذي يتصل به المرتضع وكك
الرضاع فتثبت حرمة الام الرضاعي للغلام الموطوء على الواطي وكذلك اخته وبنته الرضاعيتان كما هو المشهور
بين الاصحاب ليس من جهة هذا الحديث كما لا يخفى فانه لا نسب بين الواطي وام الموطوء واخته وابنته و
كذلك لا رضاع بالفرض فلا ينطبق الحديث عليه بل ذلك من جهة عموم الاخوة والامومة والبنوة فان اطلاق
الاخت والام والبنت على الرضاعي تفيد مساواتها للنسبي في الاحكام خرج ما خرج بالدليل مثل التوارث
وبقي الباقي فلا بد من ملاحظة ساير الاحكام فان ورد فيها نص بالخصوص نفيا واثباتا فيتبع وما لم يرد فيه فان
انصرف ذلك الاطلاق والتشبيه اليه فيتحد حكمه مع النسبي والا فلا انعتاق الا في رب الرضاعية

لو ملكها

لو ملكها احد وحكم حرمة منكوحة الفحل مطلقا على المرتضع واولاده وحرمة منكوحة المرتضع على الفحل فقد وقع الاجماع في
الاتحاد في بعضها والخلاف في بعضها واما حكم ثبوت الولاية وحق الحضانة وقبول الشهادة وجواز القصاص وغير
ذلك من الاحكام فالظاهر عدم الخلاف في عدم الاتحاد فلا بد من التامل في كل واحد منها وملاحظة الادلة فردا فردا
وليس هاهنا مقام استيفاء الكلام فيها وما ذكرنا هو هنا تعرف وجها ان المعتبر عموم المنزلة ايضا ويعلم الجواب
عنه عما يجاب به عن الاستدلال بالعلة المذكورة في الاخبار ايضا كما ستعرف في نكاح ابي المرتضع في
اولاد صاحب اللبن واولاد المرضعة فذهب جماعة منهم الشيخ في الخلاف وابن ادريس الى المنع تمسكا بالاخبار
الصحيحة وجماعة منهم الشيخ في المبسوط الى الجواز للاصل ولان مفهوم قولهم ع يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب لكن ما يحرم
من النسب لا يحرم من الرضاع ولا ريب انه ليس في احد من عنوانات التحريم في النسب حرمة اخت الولد
بل الحرام اما البنت او الربيبة اي بنت الزوجة المدخولة وليس ما نحن فيه من احدها في شيء مع ان حرمة الثانية من
جهة المصاهرة ووجه الفرق بين اولاد الفحل والمرضعة والتعميم في الاول والتخصيص في الثاني وهو متابعة
الروايات ولولا الروايات لكان القول بالجواز قويا لكن طرح الروايات مشكل وبناء العمل عليها اي صحيحة
علي بن مهزيار قال سال عيسى بن جعفر ابا جعفر الثاني ع عن امراة ارضعت لي صبيا فهل يحل لي ان اتزوج بنت زوجها
فقال لي ما اجود ما سالت من هاهنا يؤتى ان يقول الناس حرمت عليه امراته من قبل لبن الفحل هذا هو لبن الفحل
لا غير فقلت له ان الجارية ليست بنت المراة التي ارضعت لي هي بنت غيرها فقال لو كن عشرا متفرقات ما حل
لك منهن شيء وكن في موضع بناتك وصحيحة عبد الله بن جعفر قال كتبت الى ابي محمد ع امراة ارضعت ولدا لرجل هل
يحل لذلك الرجل ان يتزوج ابنة هذه المرضعة ام لا فوقع ع لا لا تحل له وصحيحة ايوب بن نوح قال كتب علي بن شعيب الى
ابي الحسن ع امراة ارضعت بعض ولدي هل يجوز لي ان اتزوج بعض ولدها فكتب لا يجوز له ذلك لان ولدها
صار بمنزلة ولدك ومن فروع المسئلة ان جدة الولد لامه اذا ارضعته بلبن جده او غيره فيحرم ام الرضيع
على زوجها لان الرضاع يحرم لاحقا كما يحرم سابقا وكذا لو ارضعته احدى جداته لانه بلبن جده
هل يجوز ان ينكح اولاد ابي المرتضع الذين لم يرتضعوا من هذا اللبن في اولاد المرضعة واولاد الفحل فيه
خلاف الاشهر الجواز تمسكا بالاصل والعمومات ولانه اخوة الاخ من حيث انهم اخوة الاخ لا يحرمون على
الاخ بل لانهم اخوة فانه قد يجوز تزويج اخت الاخ في النسب كما اذا كان الاخت ربيبة الاب من غير امه
فانه حلال اتفاقا وعلى القول بجواز نكاح ابي المرتضع فيها فالامر اسهل وقد يستدل ح بالاولوية لان
نكاح من هو بمنزلة الاولاد ابعد من نكاح من هو بمنزلة اخوة الاخوة وذهب الشيخ في النهاية والخلاف الى العدم

تمسكا بالعلة المذكورة في الروايات المتقدمة ورد بان تعدية العلة المنصوصة مشروطة بوجودها في المعدى اليه
فان العلة هي كونهن بناتا لابي المرتضع وهو مفقود في جانب اولاده اولى والظاهر ان المستدل انما نظر الى
عموم المنزلة لا الى العلة واستشكل المسئلة جماعة وتوقف العلامة في المختلف والذي يقوى في نفسي هو القول
بالجواز للاصل والعمومات وظاهر مفهوم قوله عليه السلام يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فانه لا دليل في الشرع على
حرمة اخوة الاخوة بل الدليل قائم على جواز نكاح اخوة الاخوة في النسب كما اشرنا ويؤيده ما رواه ابن
ابي عمير في الحسن لابراهيم بن هاشم عن غير واحد عن اسحق بن عمار عن الصادق عليه السلام في رجل تزوج اخت اخيه
من الرضاعة فقال ما احب ان اتزوج اخت اخي من الرضاعة واما العلة المذكورة في الاخبار فلا دلالة فيها على المط
بوجه فلنبين اولا المراد من المنزلة ثم التوجه الى الجواب فاعلم اولا ان لفظ المنزلة سواء اردنا منه التشبيه و
حملناها على العموم لاجل وقوعه في كلام الحكيم او ادعينا ثبوت حقيقة عرفية فيها في افادة اتحاد الاحكام
فلا ريب ان المتبادر منها الت وى في الاحكام المناسبة بالمقام اللايق بحال المتكلم وربما كان في التشبيه
موكدا كان او مرسلا مثل الطواف بالبيت صلوة والفقاع خمر وامثال ذلك بل المراد منها الاحكام الشايعة
المتبادرة من الاحكام المناسبة بحال المتكلم فاذا قال احد لاحد انت بمنزلة ولدي فلا ريب احد من اهل العرف
انه لا يريد من ذلك انه هيئته كهيئته او خلقه كخلقه او تكلمه كتكلمه بل يريد انه يعز عليه كعزة ولده ويكره مكروهه و
يحب محبوبه وهو من جملة بطانته وامثال ذلك فقتل المحرمية او زوجيته لا يفهم من ذلك مع انه من الاحكام اللازمة للولد
ولذلك لا يفهم من قوله عليه السلام انت مني بمنزلة هرون من موسى الا الشباهة في الخلافة والوصاية وتحمل اذى القوم وكلما اشترك
موسى وهرون فيه من طريقة القوم في حال الظهور والتسلط وحال الغيبة والموت ومن الظاهر انه لم يرد بذلك
اتحادهما في نسبة النسب ولا المشابهة في الخلق والخلق بل ولا في مقدار العمر ايضا فنقول حينئذ ان الظاهر من قوله عليه السلام في
صحيحة علي بن مهزيار وكن في موضع بناتك انه عطف تفسيري لقوله ما حل لك منهن شيء فلا عموم فيه اصلا و
اما قوله عليه السلام في صحيحة ايوب بن نوح لان ولدها صار بمنزلة ولدك فهو وان كان يمكن دعوى ظهوره في بيان الحرمة
فقط ايضا لكن نقول وان سلمنا الاطلاق وعمومه فلا ينصرف منها الا حرمة تزويجها وجواز النظر اليها لان
اللايق بحال الشرع انما هو بيان الاحكام لا بيان النسب ان يكون مراده انهن بمنزلة بناتك فاذا صرن
بمنزلة بناتك فيصير اخوة لاولادك ويصير جدتها امهات نسائك ويصير اولاد تلك البنات حفدتك
وذرياتك فان قلت لسنا ندعي ان مراده بيان النسب بل مراده بيان الاحكام التابعة لهذه الانساب
فيكون المراد انهن اذا كن بمنزلة البنات فكل حكم يتعلق بالبنات من جهة انسابها يتعلق بهذه ايضا

فيحرمن

فيحرمن على ابي المرتضع وعلى اولاده ويصير ورثتهن اخوة لاولاده ولا ريب ان اخوة الاولاد حرام على الاولاد
والجدة لهن يصير كام زوجة ابي المرتضع وام الزوجة حرام واولادهن يصير كالحفدة له والحفدة حرام وهكذا
قلت ثبوت تلك الاحكام فرع ثبوت هذه الانساب فاذا لم نسلم الاصل فالفرع اولى بالمنع سلمنا
لكن نقول ان هذه الاحكام ليست في النسب احكاما للبنت من حيث انها بنت فحرمة الاخت على الاخ
هو من احكام الاخت والاخ وليس من احكام بنت الاب حرمته على ابنه من حيث انها بنت ابي
بل يحرم عليه من حيث انها اخته وهذا المعنى لا يتعجب منه الفطن المنصف بعد ما بيناه في المقدمة ولا يغير
تغاير العنوانين في الحكم فرض تساوي متعلقيهما في نفس الامر ولا كون الاخت اعم من بنت الاب كما لا يخفى
وبالجملة لا دليل على حرمة بنت الاب على ابنه بل الدليل انما قام على حرمة الاخت على الاخ فهذا الحكم
ليس من احكام البنت في شيء وكذلك حرمة جدتهن اذ حرمة الجدة انما نشأ من تحريم امهات النساء
ولم يثبت دليل على حرمة ام ام الولد كما لا يخفى وكذلك حرمة اولاد البنت ليس من احكام البنت بل
هو من احكام اولاد مطلق الاولاد واطلاق البنات في اية التحريم على اولاد البنت لا يستلزم ذلك فان
بنات الابن ايضا داخل في الحكم فهذا الاطلاق مجازي وكذلك الجواب عن كل ما يتفرع على اعتبار المنزلة فلا حاجة
الى التطويل ثم نقول ان اراد المستدل بعموم المنزلة ان بنات الفحل والمرضعة بمنزلة بنات ابي المرتضع
في ان ما يحرم من اقرباء البنت من جهة النسب على الاب ان فهو يحرم من اقرباء بنت الفحل على ابي المرتضع
فاذا صار بنت الفحل بمنزلة بنت ابي المرتضع فيكون امها بمنزلة زوجته وابوها بمنزلة نفسه وام ابيها
بمنزلة ام ابي المرتضع واخت ابيها بمنزلة اخت ابي المرتضع واولادها بمنزلة حفدة ابي المرتضع فاولى
يحرم على ابي المرتضع والدة الفحل واختها وحفدتها وهكذا الا بمعنى ان كل ما يحرم على الفحل يحرم على ابي المرتضع
بان يحرم على ابي المرتضع ام ام بنت الفحل واخت امها وزوجة اختها وهكذا وذلك المراعاة عموم
قوله عليه السلام يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب مفهوما ومنطوقا ففيه انه خلاف ظاهر كلمات المعتبرين للمنزلة
وفروعاتهم المتداولة ان ذلك لا ينطبق على ظاهر الخبر المذكور لما ظهر في المقدمة الثانية من ان المراد من ما يحرم
من الرضاع هو ما يحصل فيه الارتباط اي ما يحصل من تمازج اللبن وتاثيره في البدن وهذا هو المعنى الذي يفهمه اهل
العرف من الرواية واما جعل ولد الفحل بمنزلة ولد ابي المرتضع من جهة ارتضاع ولده فلا يناسب الى اذهان
اهل العرف بل ولا اذهان ارباب النظر لو لم يكن حديث المنزلة في هذا الخبر لعدم الارتباط بين ابي
المرتضع واولاد الفحل من جهة اللبن ارتباطا يوجب شيئا مما يوجبه الارتباط النسبي في الانساب ولا

ما يشبه شيئا من الارتباطات النسبية مطلقا ولئن اراد قطع النظر عن هذا الخبر وجعل الروايات الدالة على المنزلة اصلا فيكون ذلك ايضا نوعا آخر من المحرمات في النكاح لا دخل له في الرضاع الوارد في القرآن والكتاب مجملا وجعل الاخبار بيانا له واخذ البيان من مجموع الخبرين من لا اختصاص لحديث المنزلة بلا به مراعاة النسب فالمعتبر حينئذ منازل البنت فكل حكم يثبت للبنت فيثبت لبنت الفحل من يدخل فيه حكم حرمة المصاهرة ايضا ولا يلائم في دفع مقالاتهم فيما يستلزم حرمة ما يحرم من المصاهرة القول بان الشارع ع قال يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ولم يقل ما يحرم من المصاهرة كما وقع من كثير من العلماء فالجواب حينئذ منع عموم المنزلة كما بينا ومنع دلالة خبر المنزلة على ما راموا اثباته اللهم الا ان يكون المراد معارضة عموم المنزلة بمفهوم الخبر لا المناقضة عليهم بذلك فيكون جوابهم عنه اوضح منه من الاحتمال الاول وكيف كان فاخبار المنزلة لا دلالة فيها على مطلوبهم ولو سلم فلا يعارض ادلة المشهور من العمومات والمطلقات من الآيات والاخبار ومفهوم الروايات المستفيضة المعتبرة كما بينا سيما مع اعتضادها بالاصل والاستصحاب وقولهم ع لا ينقض اليقين بالشك ابدا وعمل جمهور الاصحاب والموافقة للملة السمحة ونفي العسر والحرج والعذر وظهر بذلك الجواب عما لو تمسك المعتبرون للمنزلة بعموم قوله تعالى وامهاتكم من الرضاعة وامثالها كما اشرنا في المقدمة الثانية ومن جميع ما ذكرنا ظهر حال المسئلة الاولى و لئن اندفاع توهم الحرمة فيه اظهر ولكن الحكم بالحرمة ادخل بطريقة اعتبار المنزلة لما بينا من كون الاظهر عدم اعتبار قوله ع يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب في هذه الاخبار الدالة على اعتبار المنزلة فمن يعتبر بعموم المنزلة فلا وجه لتفرقته بين مسئلة الاولى والثانية ثم لئن مقتضى اعتبار عموم المنزلة على ما دل عليه الرواية من كون بنات الفحل والمرضعة بمنزلة بنات اب المرتضع كون والدة البنات بمنزلة زوجة اب المرتضع وانت خبير بانه لا يمكن حصول المنزلة الزوجية الا بالوطي وهذا لا يمكن تحققه فيما نحن فيه وهذا ايضا مما يوهن ذلك العموم ثم لئن بعض الاصحاب اعتبر المنزلة في جانب اولاد اب المرتضع ايضا فيجعلون اولاده الذين لم يرتضعوا ايضا بمنزلة اولاد الفحل بل نقل بعضهم عن بعض الاصحاب الاجماع على الحرمة وهو قياس لا نقول به سيما مع فساد الاصل كما بينا والاجماع لم يثبت وفروع المنزلة كثيرة مذكورة في كتب القوم لا حاجة الى ذكرها بعدما عرفت القانون وعلمت بطلان اصله ثم اعلم لئن خلاف القوم انما هو في اولاد الفحل بالنسبة الى اولاد اب

المرتضع

المرتضع وكذلك اولاد المرضعة وبالعكس واما لو ارضعت امراة ولدا من قوم واخر من اخرين فيجوز تزويج كل من الرضيعين في اخوة الاخر بلا خلاف ظاهر لانه لا نسب بينهم ولا رضاع واذ لم يثبت الحكم في اخوة الاخوة ففي اخوة اخوة الاخوة الامر اوضح ولنقتصر بذلك ونختم الرسالة و الحمد لله والصلوة على خاتم الرسالة محمد واهل بيته الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله والصلوة والسلام على رسول الله واله اجمعين اذا مات رجل واحد وعليه دين او وصية فهل ينتقل ماله الى الوارث ام لا وهل يمنع عن التصرف فيه ام لا قال الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وان كانت واحدة فلها النصف ولابويه لكل واحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولد فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث فان كان له اخوة فلامه السدس من بعد وصية يوصي بها او دين الى اخر الاية والله يعلم لئن الله يأمركم ويعهد اليكم ويفرض عليكم في شأن ميراث اولادكم وبيان مقداره لئن للذكر مثل حظ الانثيين الى ان قال ولابويه اي المتوفى لكل واحد منهما السدس الى قوله من بعد وصية الخ وهو ظاهر في بيان القدر والكيفية بعد ثبوت اصل الميراث وعلى هذا فالمخصص اعني قوله من بعد وصية الخ لا يصلح للرجوع الى الجملة الاولى كما لا يخفى ورجوعه الى الجملة الاخيرة وهو قوله تعالى ولامه السدس متيقن كما حقق في الاصول وقرينة اتحاد المقام والدليل الراجح يثبت رجوعه الى ساير الجمل ايضا والاشكال في معنى التخصيص وكيفية الرجوع والاظهر ان المراد والله يعلم لئن هذه المقادير اعني ثلثي اصل المال او نصفه او ثلثه او سدسه انما يثبت لصاحبها بعد ملاحظة الوصية والدين يعني يستبر اولا من المال بمقدار الوصية والدين ويفرض خارجا من المال لاجل الموصى له وصاحب الدين ثم يعطى صاحب الانصباء نصيبهم المفروض او ما يبقى منه بعد اخراج الوصية والدين واما عدم اعطائهم شيئا اذا لم يبق شيء بعد دفع الوصية والدين فهو وان كان كذلك في نفس الامر ولكنه يشكل استفادته من الاية فانه انما يناسب اذا كان الاية مسوقة لاجل بيان نفس الميراث واما بعد كونه مفروغا عنه وجعل الاية مسوقة لبيان المقدار فلا فكيف يستفاد حينئذ من هذا اذا جعلنا قوله تعالى في اولادكم متعلقا بقوله يوصيكم بارادة في امر ميراث اولادكم كما ذكره بعض المفسرين وان قلنا انه ظرف مستقر من متعلقات ما بعده وقلنا لئن قوله تعالى للذكر متعلق بقوله يوصيكم ليناسب عطف قوله تعالى ولابويه ايضا

عليه فيكون الآية مسوقة لاجل بيان اصل الميراث ومقداره معا وحينئذ فيكون قوله تعالى من بعد وصية يوصي بها
او دين بيانا لحق الموصى له وصاحب الدين فالى حاصل ان مال الميت يقسم على المذكورين الموصى له
وصاحب الدين والاولاد والابوين فلصاحب الدين مقدار دينه وللموصى له مقدار الوصية بنص
الاجماع والادلة خصوصا اذا خرج من الثلث وللابوين لكل واحد منهما السدس وللاولاد للذكر مثل حظ
الانثيين وهكذا ولكن استحقاق اولى الارحام متأخرة عن المديون والموصى له فيصير ما فرض لاولى
الارحام واوصى الله به لهم بعد وضع ما فرض لها فيصير المعنى ان هؤلاء الارحام يملكون هذه الانصباء
بعد ايفاء الدين والوصية ونصيبهما اليهما او بيد هما او بيد وكيلهما او وليهما ولو كان هو الحاكم او المؤمنين
العدول وبالجملة بعد تخليص المال عن الوفاء بهما والا يحصل لهم الملك والتمكن الا بعد تملكهما لنصيبهما ووصوله اليهما
كذلك فقد لا يبقى لهم شيء يملكونه وقد ينقص نصيبهم عما فرض لهم حينئذ فيتعلق حق المديون بالمال ليس
من باب تعلق الزكوة بالعين في انه اذا تلف بعض المال بدون التفريط مع وسعته للجميع قبل
العزل واعطائهما او وكيلهما او وليهما وزع التلف على الجميع بل انما هو متعلق بذمة المالك
وفي هذا المال واذا تلف المال قبل الاداء فيبقى في ذمته الى القيمة واما الموصى به فاعتبار
التوزيع فيه اذا حصل النقص قبل القبض غير بعيد وقد يحتمل ان يكون المراد من الآية ان هذه الانصباء
انما تثبت للارحام حتى بعد ان يكون المال متسعا لهما ولما بان يفضل عنهما ما يساوي هذه الانصباء
فحينئذ يكفي في التملك وجواز التصرف ان يعزل نصيبهما وان لم يوصل بعد اليهما ولا الى وكيلهما او وليهما
ثم يتصرف فيها او في مقدار ما فضل عنهما من انصبائهم او يضمن نصيبهما وان لم يعزل فيجوز التصرف
فيما يفضل عنهما او في الكل بعد الضمان وهو بعيد عن اللفظ وفي الاعتبار ويؤيده الاول مع قربه
بعض الاخبار كما سيجيء وهناك معنى ثالث وهو ان الاستقرار لملكهم يحصل بعد وفاء الدين
او الوصية اذا تقرر هذا فنقول اختلفوا في ان المتوفى اذا كان له دين مستوعب للتركة
فهل ينتقل المال الى الوارث لكنه يمنع من التصرف فيه الى ان يؤدي الدين منها او من غيرها او هو
على حكم مال الميت على قولين الاكثر على الثاني واختار العلامة في كتاب الميراث من
القواعد الاول وكذا الشهيد الثاني في المسالك واحتجوا عليه باستحالة بقاء الملك بغير
مالك والميت لا يقبل الملك والديان لا ينتقل الى ملكهم اجماعا ولا الى غير الوارث فتعين
انتقاله الى الوارث قالوا ويمنع الوارث من التركة كمنع الراهن من التصرف في ماله

المرهون الا ان يؤدى الدين منها او من غيرها وهو كثير في جهات القضاء والاقوى ان ظاهر الآية
فان ثبوت ملك الانصباء لذوي الارحام مخصص بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين فحينئذ
ان قلنا بان المراد من بعد اخراج الدين وايفاء الوصية كما هو الاظهر في المقصود ظاهر وان قلنا
بعدم الظهور فلا اقل من عدم الظهور بغيره من الاحتمالات ايضا فيصير المخصص مجملا والمخصص بالمجمل
لا حجة فيه فلم يثبت الانتقال الى الورثة ايضا والاصل عدمه وحمل قوله تعالى من بعد وصية
على ان استقرار الملك مقيد بما بعد وفاء الدين والوصية كما فعله ارباب القول الاول
خروج عن الظاهر ومستلزم لان يكون الآية مسوقة لبيان استقرار الملك في الانصباء
لا لبيان اثبات اصله ومقداره وهو انما يتم اذا ثبت تملك اصل الميراث ومقداره من
الخارج وكذلك تنزيله من اجل الدين والوصية ويراد اثبات الاستقرار من الآية وهو بمكان من
البعد بل لا يرضى به طبع سليم وما ذكروه من ان الميت لا يقبل الملك ممنوع لم لا يكون ذلك من باب
مؤنة التجهيز والتكفين وقد رأيت هذا المنع في كلام المحقق الشيخ احمد الجزايري في آيات الاحكام
ونقله هو في الايضاح عن بعض فقهائنا وكذا دعوى الاجماع على عدم الانتقال الى الديان
ممنوعة ان اريد عدم ثبوت حق الانتقال لهم مثل تعلق حق المستحق بالعين في الزكوة مع الولوية
اولوية رب المال في التصرف فيها مسلمنا لكنا نقول انه من ملك الله يجب اداء دين عبده به
كما يقال في الموقوف على المصالح العامة ويدل على ما اخترناه ما رواه الكليني في الصحيح في باب
قضاء الزكوة عن الميت عن الحسن بن محبوب وقيل انه ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه
عن عباد بن صهيب وقال النجاشي انه ثقة ولا يضر ما نقل عن الكشي انه عامي وما قيل انه بتري
فغاية الامر كون الحديث موثقا وهو حجة عن ابي عبد الله عليه السلام عن رجل فرط في اخراج زكوته في
حيوته فلما حضرته الوفاة حسب جميع ما كان فرط فيه مما لزمه من الزكوة ثم اوصى به ان يخرج ذلك
فيدفع الى من يجب له قال جائز يخرج ذلك من جميع المال انما هو بمنزلة دين لو كان عليه
ليس للورثة شيء حتى يؤدوا ما اوصى به من الزكوة قال الشيخ الجزايري وروى الشيخ
عن ابي بصير عن رجل يموت ويترك عيالا وعليه دين اينفق عليهم من ماله قال ان استيقن
ان الذي عليه يحيط بجميع المال فلا ينفق عليهم وان لم يستيقن فلينفق عليهم من وسط
المال وروى عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن عليه السلام مثله انتهى ويؤيده بل يدل عليه صحيحة

سليمان بن خالد عن ابي عبد الله قال قضى امير المؤمنين عليه السلام في دية المقتول انه يرثها الورثة على كتاب الله
وسهامهم اذا لم يكن على المقتول دين واما صحيحة يحيى الازرق قال سالت ابا عبد الله عن الرجل يقتل و
يترك دينا وليس له مال فيأخذ اولياؤه الدية اعليهم ان يقضوا دينه قال نعم قلت ولم
يترك شيئا قال نعم انما اخذوا ديته فعليهم ان يقضوا دينه فهو لا يدل على خلاف ما ذكرنا واما الكلام في
التصرف في المال وعدمه على ما اخترناه من عدم انتقال الملك الى الوارث فالتحقيق فيه ان يقال انا لا نمنع
جواز التصرف مطلقا بل القدر المسلم انما هو المنع عن التصرف بعنوان الملك في الجملة واما التصرف
بعنوان الاولوية بناء على ان هذا مال الميت ويجب اداء الدين عنه بعينه او بابدال وبيع مثله
او قيمته وليس احد اولى بالتصرف في ذلك من ارحامه لعموم اية اولي الارحام لتجهيزه من ماله
فان الولي كما انه يجوز له اختيار بعض الاموال والاشق ولاشتراء ما يحتاج اليه الميت في تجهيزه من
الخليطين والماء والكفن وغيرها فكذا يجوز اختيار البعض لدينه والاخر لوصيته والاخر للميراث فاذا
حصل صلاح الميت في تصرف الولي في مال خاص وادار الدين من اخر فلا مانع من التصرف نعم لو تلف المال
الذي اخذه لاداء الدين قبل الايفاء يجب عليه الاداء مما اخذه لنفسه ولو اتلف ما اخذه لنفسه قبل ذلك
ايضا فيثبت الضمان في ذمته كونه التجهيز بعينها نعم يرد على هذا ان المسلم ما ثبت جوازه هو اختيار
التصرف فيما يريد به قضاء الدين او التجهيز واما في غيره قبل ايفاء الدين وايصاله وتجهيز الميت ودفنه
فلا يثبت من ذلك وانما هو محل الاشكال فالاولى ان يقال ان الوارث اذا يتصور على اقسام منها ما
يكفي ملياً بارا بمورثه مهتما في شان اداء الدين عنه وتجهيزه فعدم جواز تصرفه في المال القليل
الذي استوعبه دين مورثه مع كون مقصوده اداء الدين وتجهيز مورثه عن ماله نفسه ما لا اسم
له في العادة ولم يثبت المنع عنه في الشريعة لعدم انصراف ما دل على حرمة التصرف في مال الغير الى
ذلك فان غاية ما يتصور مانعا احتمال صيرورة الوارث فقيرا قبل وفاء الدين والتجهيز وهو معارض
باحتمال تلف ذلك المال الخاص قبل ايفاء الدين به وكذلك الكلام في الوارث المهتم بشان امر
مورثه في الشق الاتي اي الدين الغير المستوعب اذا كان المال كثيرا غاية الكثرة ولكن لم يكن
للوارث بنفسه مال غير التركة ويدل على ما ذكرنا ايضا شهادة الحال برضا الميت في مثل
هذا التصرف من مثل هذا المورث ولا استبعاد في ذلك بل اعتبار مثل هذه الشهادة كثير ومن
جملتها صرف ادوات الحمامات والمساجد الموقوفة الجزئية الغير المأمول عودها الى ما هو اقرب

الى مقصود الواقف او مطلق سبيل الله سبحانه القول بعدم انتقال الوقف عن الواقف في المتلوة في
الخانات والارحية الموقوفة ونحو ذلك ويدل عليه ايضا شهادة حال صاحب الدين بالاذن لمثل هذا
الوارث الموصوف وكذلك وليه اذا كان صغيرا او غائبا فلا مانع من جانبه ايضا ويدل عليه ايضا نفي
العسر والحرج والضرر بل يمكن ادعاء الاجماع بملاحظة عمل الناس في الاعصار والامصار من دون نكير فانا لم
ولم نطلع على احد يمنع من تصرف مثل الوارث الموصوف في المال من العلماء السابقين واللاحقين ويؤيده
صحيحة يحيى الازرق المتقدمة ايضا والاجماع الذي نقل من المسالك في كتاب القضاء على عدم جواز التصرف في المستوعب
وفيما قابل الدين في غيره محمول على غير الصورة المفروضة فالى من انكر الصورة التي يمكن دعوى الاجماع فيه وصحة المنع
هو ما لو كان الوارث معسرا او غير بار وغير معتمد او كليهما في جميع المال في صورة الاستيعاب وفيما قابل الدين
ايضا في غيره وح فالدليل على الجواز في الفاضل على ما قابل الدين انما هو الاصل ونفي الحرج والعسر وعدم منع
الحاكم عن ذلك اذا كان المديون مولى عليه لاعتماده على البائع وليس هناك ما هو حائل من جهة المورث ولا المدين
كان يبقي او نفس ذلك الوارث يقتضي اتلاف جميع المال لو لم يمنعه المدين او وليه وهو على صدد الاتلاف
شيئا فشيئا فربما يحصل الغفلة للمدين او وليه ويتلف ما قابل الدين ايضا فكانه لا اذن لمثل هذا الشخص
في التصرف نعم اذا كان المدين مطلعا بحاله وينتظر اتلاف الفاضل ولكن يأخذ ما قابل دينه او وليه فلا
يجب منعه عن التصرف في الفاضل بل لا معصية عليه بذلك ولكن كان عاصيا بنيته في اتلاف البائع وبالجملة
فالواجب على الوارث ملاحظة المصلحة في التصرف فلا يتصرف فيما يضره ولا فيما لا يقدر على ذلك واما غيره
فلا مانع من تصرفه كما ذكرنا ولعل من اخذ الدية في الصحيحة المذكورة كان جاهلا بذلك فلا غاية فيه وبعد العلم
يجب عليه الاداء اما من نفس الدية او عوضها اذا تلفها ويظهر ثمرة هذا النزاع اعني النزاع في الانتقال
وعدم الانتقال في النماء المتجدد بين الوفاة وايفاء الدين فان كان المال بنفسه لا يفي بالدين
فيلحق به النماء ويصرف في ايفاء الدين لانه من نماء مال الميت والدين متعلق بذمته فيوفي من ماله وعلى
القول الاخر فهو من مال الوارث وفي وجوب الفطرة اذا كان النماء ولد الرقيق ثم ان كلمات الاصحاب
في هذه المسئلة ولكن كانت مخصوصة بالدين ولكنه لا قائل بالفرق ظاهرا بينه وبين الوصية ويدل عليه الاية
هذا الكلام في الدين المستوعب واما غير المستوعب فقال في الشرايع تبعا للشيخ والاكثر انتقل الى
الورثة ما فضل وما قابل الدين باق على حكم مال الميت وقال في المسالك ولو لم يستوعب التركة ففي
منعهم من التصرف مطلقا او فيما قابل الدين خاصة وجهان اجودهما الثاني لكن يكون التصرف مراعى

بوفاء التبع بالدين فلو قصر لتلف او نقص لزم الوارث الاكمال فان تعذر الاستيفاء منه فهل تسلط
المدين او الحاكم على نقض تصرفه اللازم في الزايد وجهان اجودهما ذلك اشهرو على ما اختاروه في غير
المستوعب من الانتقال بقدر الفاضل فيظهر الثمرة في تبعية النماء وتوزيعه بقدر الحصه على الى حالي
السواء تلف التبع او نقص والا فلا يخرج الحصه عن الاشاعة بمجرد عزل الوارث الا ان يقال
يكفي في تعيين المال عزل الوارث لصحته وهو محل كلام اذ غاية الامر جواز العزل والتصرف
مراعي لا مطلقا وقد عرفت ان المعنى الاول من المعنيين اللذين ذكرناهما للاية واخترناه لا تبعاوت
فيه الامر بين المستوعب وغيره وان الاظهر فيهما عدم الانتقال الى الوارث ولا اجد لتفصيل
الاكثر وجها على هذا المعنى الذي اخترناه ولا يلايم ذلك استدلالهم لعدم الانتقال في المستوعب
بظاهر الاية على هذا المعنى فان الاية لا تقييد فيها ولا تفصيل ولا يتم دلالتها على مدعاهم ح الا
بارادة المعنى الثاني بان يراد من قوله تعالى بعد وصية يوصى بها او دين ان حصول الملك للوارث في
الانصباء المذكورة انما يحصل بعد توسع التركة للدين والوصية ووفائها بهما فان فضل شيء
منها فهو لهم والا فلا يبقى لهم شيء ففي صورة الاستيعاب لا ينتقل اليهم شيء وفي صورة العدم
يشارك الوارث معهما في المال بقدر الفاضل عليهما ويحصل الانتقال اليهم بهذا القدر بعنوان
الشياع وفذلكة المقام ان ههنا مذاهب ثلثه الاول قول الاكثر انه لا ينتقل المستوعب اصلا
وينتقل في غير المستوعب بقدر الفاضل عن الدين وبناؤه على حمل الاية على المعنى الثاني من المعاني
التي ذكرناها للاية وهم يمنعون عن التصرف في الاول مطلقا لعدم الملك اصلا وفي الثاني فيما قابل
الدين لثبوت الملك في الفاضل مع احتمال المنع المطلق للاشاعة ولكونه بمنزلة الرهن
فلا يجوز للراهن التصرف فيه والثاني قول القواعد والمسالك من الانتقال في المستوعب
لعدم امكان مالكية الميت وهو مستلزم لثبوت الملك في الكل في غير المستوعب بطريق
الاولى وهم يحملون معنى قوله من بعد وصية ان الملك يستقر بعد ايفاء الدين والوصية فيكون
معنى ثالثا للاية كما اشرنا وذكر في المسالك وجهين في المنع عن التصرف وعدمه في الفاضل
عن الدين في الغير المستوعب واما في المستوعب فظاهره دعوى الاجماع على المنع كما
يظهر منه في كتاب القضاء وكذلك فيما قابل الدين من غير المستوعب واما وجه الوجهين في غير
ما قابل الدين في غير المستوعب فلعل وجه الجواز حصول الملك وان كان متزلزلا على

مختاره ووجه العدم عدم استقرار الملك وكون حق الديان متعلقا به كتعلق حق المرتهن بالرهن
والثالث هو ما اخترناه من عدم الانتقال مطلقا ولم نقف على موافق لما اخترناه الا ظاهر كلام
الشرايع في الفطره ويظهر وجود القول به من المسالك وظاهر كلام المحقق الاردبيلي رحمه في آيات
الاحكام فالدليل على عدم الانتقال هو ظاهر الاية والخبران وغير ذلك مما مر واما التصرف وعدمه
فقد فصلناه وبيناه ولعمري كان ذلك بقابل لم يكابد غمرات التدقيق والتعمق ولم يطلع على حقيقة الفكر و
اسراره ولا يعرف شيئا بل كشف مشكلات الفقه واغواره يقول هذا قول حادث وخرق للاجماع
والجواب عنه اما السكوت واما ان ينصف عن نفسه فعليه ان يشهد عند الله وحفظه اعماله
انه حصل العلم في هذه المسئلة بالاجماع المركب الذي هو حجة عند الشيعة من ابن واني مع الكف
ثم يهم ان هذا الاختلاف لم يحصل لهم الا بسبب اختلافهم في فهم الاية وكل ميسر لما خلق له و
الحاصل ان المسئلة في غاية الاشكال والاولى والاظهر والاحوط ما ذكرنا من عدم الانتقال الى الوارث
مطلق الا بعد اداء الوصية والدين وجواز التصرف مطلقا ولكن بالتفصيل المتقدم لو مات
عامل من الظلمة وكان عليه مظالم اهل قرية متفرقة بقدر مائة دينار وبقي منه عقارات وحمام يسوى
الف دينار واهل القرية ساكتون عن المطالبة والمرافعة فالاظهر جواز التصرف للوارث في
العقارات والحمام بالاجارة والانتفاع بها ويصح الصلوة والغسل فيها للمكلفين العالمين بذلك
ما لم يحصل منه اتلاف الاعيان بحيث لا يبقى ما يساوي مائة دينار يمكن اداء الدين منه كما يطلب
ارباب الطلب واثبتوا معتاره بالمرافعه لو كان الدين مستوعبا للمال وقد تعلق
الزكوة بالعين وكانت باقية فهي مقدمة على الدين لتعلقها بالعين من حيث هي فلا تحاص مع الديان
ويظهر من بعض الاصحاب جواز بيع ام الولد في مطلق الدين اذا كان الدين مستوعبا للتركة و
هو ناظر الى عدم انتقال المال الى الوارث ويؤيده رواية ابي بصير المذكورة في مكاسب التهذيب
ولكنها معارضة بصحيحة عمر بن يزيد الدالة على عدم بيعها في غير ثمن رقبتها فيمكن ان يحمل الصحيحة مويد القول
بالانتقال الى الوارث ويمكن ان يحمل مخصصة لظاهر الاية ولا يبعد ترجيح الاخير فلا يضر ما اخترناه في اصل
المسئلة هذا ما حضرني الان في تحقيق هذه المسئلة والمرجو من الله تعالى عن الزلل
والاستقامة في القول والعمل انه ولي قدير وبالاجابة حقيق جدير
كتبه العبد الفقير الى الله الكريم حسين ابن ابراهيم

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد والصلوة على اهلها

فانى مجيب لك ايها المتمس من بيان ما ورد عليكم من الاشكال فيمن قتل وله ام وصبى فطيم وزوجة ولا يرضى الام بالقصاص وتعيين ولى الدم وتبيينه مع ذكر المأخذ والاستدلال واقول انى كتحقيق ذلك على الوجه الذى اقتضيتم لابد على رسم مسائل كالمقدمة لهذه المسئلة اختلف الاصحاب فى ولى القصاص على اقوال و يظهر من ظاهر كلام بعضهم وصريح الاكثرين ان الحكم فى وارث القصاص والدية لو كان القتل خطاء او صولح على الدية فى العمد واحد وممن صرح به المحقق فى الشرايع والشهيد الثانى فى المسالك لا يعرف ان فتوى هولاء فى المسئلتين الاولى استثناء الزوجين من استحقاق القصاص فانهم ادعوا الاجماع على عدم استحقاقهما القصاص واختاروا ثبوت الحق من الدية لهما نعم قول بعدم ثبوت العفو والقود للنساء مطلقا فذهب جماعة الى ان القصاص والدية يرثهما من يرث المال عدا الزوج والزوجة وهو قول الشيخ فى المبسوط ونسبه الى الاكثر واختاره ابن ادريس فى موضع من كتاب الجنايات نافيا للاجماع على القول الاتى متمسكا بعموم الكتاب والعلامة فى بعض اقواله وولده فى شرح القواعد وذهب جماعة الى ان القصاص والدية لا يرثهما الا العصبة يريدون بذلك استثناء الاخوة والاخوات من الام ومن يتقرب بها وهو قول الشيخ فى النهاية والمفيد وكثير من المتاخرين واختاره ابن ادريس ايضا فى موضع الاخر من كتاب الجنايات قريبا من القول السابق نافيا للخلاف فيه وكذا اختار عدم توريثهم الدية نافيا للخلاف فيه فى كتاب المواريث ويظهر من بعض هولاء الكف باستثناء الاخوة والاخوات لان النص انما ورد فيهما والحاق غيرهما بهما قياس والاولوية ممنوعة وذهب الشيخ فى الخلاف الى استثناء الاخوة والاخوات من قبل الاب فقط ايضا وذهب الشيخ فى الاستبصار الى انه ليس للنساء عفو ولا قود ونقله فى المسالك عن المبسوط ايضا والذى نقله عنه فى المختلف هو القول الاول ونسب هذا القول فى المبسوط على ما نقله فى المختلف الى قوم ايضا والقول بالفرق بين الرجال والنساء مهجور عند عامة المتاخرين ومما يدل على عدم فرقهم بين الكلام فى الدية والقصاص بعد قطع النظر عن ذكر انما فى كلمات الشيخ فى النهاية والمبسوط والخلاف وابن ادريس ان الشهيد الثانى فى المسالك بعد نقل قول المحقق ويرث القصاص من يرث المال عدا الزوج والزوجة فان لهما نصيبهما من الدية فى عمد وخطاء وقيل لا يرث القصاص الا العصبة دون الاخوة والاخوات من الام ومن يتقرب بها وهو الاظهر قال قد تقدم البحث فى هذه المسئلة فى الميراث وان القول الاول هو الاصح انه لم يتقدم منه فى كتاب الميراث الا مسئلة الدية وكذا بعد نقل قول المحقق وكذا يرث الدية من يرث المال والبحث فيه كالاول غير ان الزوج والزوجة يرثان من الدية على التقديرين الا الاخوة قال الخلاف فى وارث الدية كما سبق فى القصاص والحكم واحد غير ان الزوجين

لا يرثان

لا يرثان القصاص اجماعا وجعل صاحب المفاتيح عنوان الخلاف فى المسئلتين واحدا فلاحظ وبالجملة فالظاهر ان الخلاف فى المقامين واحد فان ثبت الاجماع المركب فلا اشكال والا فيشكل الامر فى تخصيص الحكم بغير الاخوة والاخوات من الام لان ذلك حكم مخالف للكتاب والسنة والنصوص الواردة فى ذلك مختصة بحكم الدية فالتعدى عنها فى غاية الاشكال وكيف كان فالظاهر انه لا اشكال على القولين فى ان الام باقية تحت العموم وكونها ولى الدم باقيا تحت عموم الكتاب والسنة والفتاوى وصريح كلام بعض العلماء ايضا وكذلك البنت وساير الاناث غير الكلالة من قبل الام وسيجى الكلام مع القول الاخر انه الصحيح اولو لم يكن بعموم قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض فى كتاب الله ويدل عليه بناء على عدم القول بالفصل ما رواه فى التهذيب عن اسحق بن عمار عن جعفر عليه السلم ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال اذا قبلت دية العمد فصارت مالا فهى ميراث كساير الاموال ورواه فى العوالى مرسلا عن النبى عليه السلم وترك الاستفصال فى صحيحة زرارة قال سألت ابا جعفر عليه السلم عن رجل قتل وله اخ فى دار الهجرة واخ فى دار البدو ولم يهاجر ارايت ان عفى المهاجر واراد البدوى ان يقتل الذلك قال ليس للبدوى ان يقتل مهاجرا حتى يهاجر فان عفى المهاجر فان عفوه جايز قلت فللبدوى من الميراث شىء قال واما الميراث فله وله حظه من دية اخيه المقتول ان اخذت الدية والاول المتاخرين لم اقف على ما يدل على مذهبهم فى القصاص فان ثبت الاجماع المركب كما هو الظاهر من اقوالهم فيدل عليه ما دل على الحكم فى الدية من الاخبار المستفيضة مثل صحيحة عبد الله بن سنان وصحيحة سليمان بن خالد وحسنة محمد بن قيس وموثقة عبيد بن زرارة وغيرها ولنذكر منها واحدا وهو صحيحة عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله عليه السلم قضى امير المؤمنين عليه السلم ان الدية يرثها الورثة الا الاخوة والاخوات من الام فانهم لا يرثون من الدية شيئا وكذلك لم نقف للقول الخلاف باخراج الاخوة والاخوات من الاب فقط على حجة واما القول بعزل النساء عن العفو والقصاص مطلقا فيدل عليه روايتان احديهما ما رواه الكلينى والشيخ عن ابى العباس عن ابى عبد الله عليه السلم قال ليس للنساء عفو ولا قود والاخرى رواه الشيخ عن ابى العباس ولا يبعد ان يكون موثقا عنه عليه السلم قال قلت اهل للنساء قود او عفو قال لا وذلك للعصبة اقول ولا يعارض بهما عموم الكتاب من قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض فى كتاب الله وقوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا والمراد بالولى هو الاولى بالتصرف فى امره ولا ريب ان الوارث اولى وكذلك ولى الامر فى الصلوة

والتحجير على الاقرب بالميت وتفسير الولي بالوارث مشمول به الاخبار وكلام الاخيار واهل التفسير وهو
عام للذكر والانثى وعمومات الاخبار ايضا في غاية الكثرة منها الاخبار الدالة على ان الولي اذا مات قام ولده مقامه
وفي بعضها التصريح بانه قام مقامه بالدم والولد اعم من الذكر والانثى مع ان الرواية الاولى ضعيفة والثانية
مع انها لا تقاوم ما ذكرنا محمولة على التقية لتخصيص الحكم بالعصبة كما ذكره صاحب الوسائل مع ان الشيخ
قال بعد نقل هذه الرواية قال علي بن الحسن بن فضال الراوي لهذه الرواية هذا خلاف ما عليه اصحابنا
وهذا ايضا يدل على ان هذا القول لم يكن من الشيعة وكيف كان فهجرها عند الاصحاب وشذوذها ومخالفتها
للكتاب والسنة والعقل وموافقتها للعامة كما يظهر من تخصيص الرجال دون النساء في ابواب المواريث
عندهم في بعض المواضع ايضا يوجب ترك العمل عليها وايضا ان قلنا ان وضع القصاص للتشفي او وجه
مع ابقاء الحيوة للناس كيف يجامع اسقاط هذا الحق من الام التي ربما اوجع قلبها من جميع الارحام على انه
يظهر من صحيحة ابي ولاد ثبوت حق القصاص للام بالخصوص قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل قتل وله اب وام
وابن فقال الابن انا اريد ان اقتل قاتل ابي وقال الاب انا اعفو وقالت الام انا اريد ان اخذ الدية قال
فقال فليعط الابن ام المقتول السدس من الدية ويعطي ورثة القاتل السدس من الدية حق الاب الذي
عفى وليقتله تنبيهان الاول ظاهر الفتاوى والاخبار المروية في استثناء الاخوة والاخوات من قبل
الام العموم فيشمل ما لو لم يكن في طبقتهم وارث غيرهم ولازم ذلك الانتقال الى الطبقة السفلى ويستفاد
ذلك صريحا من كلام الشيخ في الخلاف على ما نقل في الخ قال الدية يرثها الاولاد ذكورا واناثا للذكر مثل حظ الانثيين
وكذلك الوالدان ولا يرث الاخوة والاخوات من قبل الام منها شيئا ولا الاخوة والاخوات من قبل الاب و
الام يرثها بعد الوالدين والاولاد الاخوة والاخوات من قبل الاب والام او العمومة فان لم يكن واحد منهم
وكان هناك مولى كانت الدية له وان لم يكن كان ميراثه للامام والزوج والزوجة يرثان من الدية وكل من
يرث من الدية يرث من القصاص الا الزوج والزوجة فانه ليس لهما من القصاص شيء على حال الثاني يظهر من
المسالك حيث قال والاصح انهما يعني الزوجين يرثان من الدية كغيرهما من الوارث ان فيه خلافا وكذلك يظهر
من ابن فهد حيث نسبه الى المشهور ولا يحضرني الان القائل بالمنع نعم بالمنع رواية رواها الشيخ عن
السكوني عن جعفر عن ابيه ان عليا عليه السلام كان لا يورث المراة من دية زوجها شيئا ولا يورث الرجل من دية
امراته شيئا ولا الاخوة من الام من الدية شيئا وهي مع ضعفها وشذوذها محمولة على التقية كما ذكره
الشيخ في التهذيب ومعارضة لسائر الاخبار منها حسنة محمد بن قيس وابراهيم بن هاشم عن ابي جعفر عليه السلام

قال

قال المراة ترث من دية زوجها ويرث من ديتها ما لم يقتل احدهما صاحبه اختلف الاصحاب
فيما اذا كان ولي الدم صغيرا فعن الشيخ في احد قوليه انه قال لو كان الولي صغيرا وله اب او جد لم يكن لاحد
ان يستوفي حتى يبلغ سواء كان القصاص في النفس او الطرف وعن الشيخ واكثر المتاخرين كما نقله الشهيد
الثاني واختاره هو الجواز مع مراعاة المصلحة وهو اقوى لان تصرفات الولي منوطة بالمصلحة وقد
تقتضي المصلحة تعجيله وعموم ما دل على جواز تصرفات الولي يشمله ولا يذهب عليك ان تخصيص ذكر الاب و
الجد انما هو بعنوان المثال والا فالحاكم والوصي كذلك ولهذا قال فان لم يكن له اب او جد واقتضى نظر الحاكم المصلحة في
القصاص فيجوز وذلك مصرح به في كلام الفقهاء ويدل عليه عموم ما دل على ولاية الحاكم وممن صرح بذلك الشهيد في
غاية المراد قال بعد نقل قول العلامة في الارشاد ولو كان المستحق صغيرا فللولي استيفاؤه على رأي
قد تقدم مثل هذه المسئلة في اللقيط والخلاف مع الخلاف والمبسوط وما ذكره في باب اللقطة هو
ما هذا لفظه قال بعد قول العلامة ولو جني عليه اقتص له الحاكم او اخذ الدية ان لم يكن له ولي غيره لا الملتقط ولا يجب
التاخير على رأي اقول يريد لا يجب تاخير القصاص حتى يبلغ اللقيط بل يجوز للحاكم القصاص عاجلا كما
يجوز للاب والجد وهو مذهب الشيخ نجم الدين لثبوت الولاية فجاز له الاستيفاء كغيره من الحقوق ولان
شرعية القصاص لحفظ الانفس كما بينه سبحانه في اوجز كلام ولكم في القصاص حيوة وتاخيره مع
بدله ترك للغاية ومن ذهب الشيخ رحمه الله في المبسوط الى المنع من ذلك اذا كان الصبي مميزا لانه لا يعرف مراده
وقت بلوغه وفوات الدم لا يستدرك فطرد المنع في حق الجد والاب ايضا الى ما ذكره وقال
في الشرائع في باب اللقيط ولو جني عليه وهو صغير فان كانت على النفس فالدية ان كانت خطأ والقصاص
ان كانت عمدا وان كانت على الطرف قال الشيخ لا يقتص له ولا يؤخذ الدية لانه لا يدرى مراده وعند بلوغه
فهو كالصبي لا يقتص له ابوه ولا الحاكم ويؤخر حقه الى بلوغه ولو قيل بجواز استيفاء الولي الدية مع الغبطة
ان كانت خطأ والقصاص ان كانت عمدا كان حسنا اذ لا معنى للتاخير مع وجود السبب وذكر في المسالك
في شرحه ما يقرب من كلام غاية المراد وخص ايضا هو ايضا الحكي لنا بالشيخ ونسب الى المعظم والاكثر
الجواز هنا وفي الاب والجد لثبوت الولاية فجاز له الاستيفاء كغيره من الحقوق اذا عرفت هذا فظهر
لك ان لولي الطفل القصاص والعفو على الدية او على مطلق المال لا مجانا ويحتمل جوازه مجانا اذا اقتضته
المصلحة كما قربه العلامة في التذكرة على ما نقله المحقق الشيخ علي في شرح القواعد وقال وما قربه قوي متين

واما ما لعله استدل به الشيخ من انه الحق له ولا يعلم ما يريده حين البلوغ ولان الغرض التشفي ولا يتحقق بتعجيله قبله
فكالوهن مع ان التشفي يحصل بعد بلوغه وادراكه اذا علم بالقتل ومع التاخير ربما يموت القاتل
او الطفل ولا يحصل التشفي اصلا وهذا مع تحصيل غاية القصاص من حقن الدماء وحفظ الشريعة وعدم وجود
ما يخصص عموم ما دل على ثبوت الولاية في جميع امور الطفل للولي على ما استثني من الطلاق بالاجماع او ما لم يكن
فيه مصلحة من الامور الاخر يوجب تعين القول بجواز استيفاء القصاص له نعم يمكن ان يستدل للشيخ بما رواه
عن الصفار عن الحسن بن موسى عن غياث بن كلوب عن اسحق بن عمار عن جعفر عن ابيه عم ان عليا عم قال انتظروا
بالصغار الذين قتل ابوهم ان يكبروا فاذا بلغوا خيروا فان احبوا قتلوا او عفوا او صالحوا ولم اقف على من
ذكر ذلك في مقام الاستدلال لهذا القول وضعف الرواية وشذوذها يمنع عن التهجم على عموم الكتاب
والسنة والادلة الدالة على جواز عمل الولي على مقتضى المصلحة سيما اذا كان هو الحاكم وذلك هو الموافق
لعلة تشريع القصاص وحفظ نظام الكل مع انه لم يذكره احدهم في مقام الاستدلال واما ما رواه المشايخ
الثلثة في الصحيح عن ابي ولاد قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل قتل وله اولاد صغار وكبار ارايت ان عفى الاولاد
الكبار قال فقال لا يقتل ويجوز عفو الاولاد الكبار في حصصهم فاذا كبر الصغار كان لهم ان يطلبوا حصصهم من
الدية فهو من جملة الاخبار التي وردت في سقوط القود مع عفو بعض الاولياء وما هو الجواب عنها عن هذه فهو الجواب
فلنذكر منها واحدة وهي رواية زرارة عن الباقر ع في رجلين قتلا رجلا عمدا وله وليان فعفى احد الوليين
فقال اذا عفى عنهما بعض الاولياء درئ عنهما القتل وطرح عنهما من الدية بقدر حصة من عفى وادّيا الباقي من اموالهما
الى الذين لم يعف وقال عفو كل ذي سهم جايز وهذه الروايات مخالفة للاخبار المعتبرة المعمول بها عند
الاصحاب مثل صحيحة ابي ولاد الحناط المتقدمة في المقدمة الاولى وصحيحة جميل وغيرهما من الادلة بل قال الشهيد انا
لا نعلم فيه خلافا نعم نسبه بعض الاصحاب مثل الشهيد في اللمعة الى الاشهر موذنا بوجود الخلاف وحمل
بعض العلماء في حواشي الكافي رواية زرارة على التقية وحملها الشيخ على ما اذا لم يؤد الباقي فاضل الدية وربما حمل
على الاستحباب وكيف كان فلا يبقى مع ما ذكرنا ظهور الرواية في سقوط تصرف الولي وعدم جواز استيفاء
الحق مع اقتضاء المصلحة تذنيبا ان الكلام في المجنون هو الكلام في الصغير بل الظاهر ان الحكم فيه
اولى بالثبوت قال في المسالك في مسئلة اللقيط بعد ان اختار جواز الاستيفاء قال وموضع الخلاف الصغير
ولذا عبر به المصنف ره واما المجنون فان الولي يعتمد في امره المصلحة والفرق ان للصبي غاية ينتظر بخلاف

الجنون

المجنون فانه لا وقت معين ينتظر لافاقته والتاخير لا الى غاية قريب من التفويت لو قلنا بعدم
جواز استيفاء الولي حتى يبلغ الصبي او يفيق المجنون فيه قولان الحبس الى زوال العذر حفظا لحق المولى
عليه وعدمه لان الواجب على القاتل انما هو القصاص او الدية اذا اتفقا عليها والحبس عقوبة
خارجة عن الموجب ولا موجب لها وعلى ما اخترنا من الجواز فلا اشكال مقتضى قوله لما فقد
جعلنا لوليه سلطانا استقلال الولي وعدم الاحتياج الى اذن الحاكم وهو احد قولي الاصحاب و
الاحوط التوقف سيما في قصاص الطرف لخطر امر الدم والجراحة الى نظر الحاجة والاجتهاد فيه ويعزر فاعله
ح وقيل لا يعزر ولا ريب ان القول الثاني احوط سيما في قصاص الطرف لان الغرض بقاء النفس معه والظ
ان المسئلة مفروضة فيما لو كان الولي عالما بالمسئلة اجتهادا او تقليدا او كان عالما بما يحتاج الى
نظر الحاكم في الحكم والاحتياج الى الاذن انما يكون احتياطا عما سيتجدد حكمه عند الاستيفاء او عما
لم يكن غافلا عن تحقيقه وادراكه والا فالظاهر ان الجاهل بالمسئلة او تفاصيلها لم يكن موضع النزاع و
لم يجز له استيفاء القصاص ولا غيره من الاحكام والاقرب لو تعدد الاولياء فهي توقف جواز الاستيفاء
على اذنهم اجمع بالحضور او بالتوكيل وجواز مبادرة احدهم بدون اذن الباقين قولان فعن السيد
والشيخ في المبسوط والخلاف وابن زهره والكيدري وعن ظاهر ابن الجنيد وابن حمزه وابن
البراج الجواز مع ضمان حصص الباقين من الدية وادعى الشيخ والسيد عليه الاجماع على ما نقله
الشهيدان في شرح الارشاد وشرح اللمعة لعموم قوله تعالى فقد جعلنا لوليه سلطانا سواء قلنا بان
المفرد المضاف حقيقة في العموم او في ارادة الجنس فان الولاية متحققة في الحاضر ولبناء القصاص
على التغليب ولذلك لا يسقط القود بعفو البعض وان كان صحته الحاكم في الكثير من الباقي كثيرا
بل هنا اولى بالحكم لان في صورة العفو مطلقا او على مال صار بعض القاتل محقوقا محروسا
بخلاف ما نحن فيه وذهب العلامة والمحقق الى المنع وهو الاظهر من الشهيد في اللمعة لان
القصاص حق مشترك فيتوقف تحصيله على اشتراكهم كغيره من الحقوق التي لا يمكن فصل حق اجماعهم
بعض المستحقين عن بعض ولانه موضع للتشفي ولا يحصل بفعل الغير اقول اما الدليل الاول فالنسبة
بينه وبين عموم الايات عموم من وجه ولا ريب ان عموم الايات اقوى سيما مع ملاحظة الاجماعين
المنقولين بل لم نقف في كلماتهم على نقل الخلاف قبل زمان الفاضلين ويؤيده ان المسئلة غير
مذكورة في الخ واما الدليل الثاني فمقتضى حصول التشفي في محله بفعل غيره من الاولياء ايضا والتعجيل في

استيفاء ما يوجب الكره والاهتمام فيما يوجب نظام النوع معا مع شمول العمومات ترجيح
تجويز المبادرة على عدمها سيما اذا خاف من التاخير الفوت واما اذا كان بعض الاولياء صغيرا
او مجنونا فالجواز اولى بالثبوت مع ضمان حصة المولى عليه من الدية وكذا الغائب هذا كله فيما لم يقم
الولي بامر المولى عليه او الغائب والا فهو خارج عن عنوان المسئلة ويظهر الكلام فيه بعد ملاحظة
ما قدمناه في المسئلة الثانية ثم على القول بعدم جواز المبادرة فالظاهر ثبوت التعزير لانه فعل
حراما واما القصاص ففيه وجهان فقال الشهيد في شرح الارشاد فالاقرب عندنا انه
لا يقتل لانه مهدر بالنسبة اليه في بعضه ولانه شبهة لتجويز علماء المدينة والشيخ استبداد كل
وارث والخلاف في اباحة السبب شبهة ومراده ره ان الشبهة اذا كانت دارئة للمطلق
الحد فللقتل اولى وما ذكره هو الاصح بل لم نقف على قائل من اصحابنا ولعل القائل به انما هو من
العامة كما يظهر من عبارة الشهيد ره اذا تمهد هذه المقدمات وتبين تلك المسائل فلا اظنك
مشتبها عليك الفتوى ومخفيا عليك الحكم وحاصله ان للام الولاية مع ضمان حصة الولد
من الدية ولئن كان للصبي ولي وان كان هو الحاكم فالجواز اولى واظهر والظاهر انه لو فرض كون مصلحة
الطفل في العفو لا يجوز تاخير القصاص حتى ايصال الام لا يرض بذلك وذلك تفويت. لحقها واحتمال
تاخير القصاص لعدم العلة بما يريده الصبي كما اختاره الشيخ ضعيف كما بينا سيما اذا لم يكن الطفل
مميزا كما في صورة المسئلة لبعد زمان القيام والاصطبار الى حد البلوغ يوجب تفويت الحق غالبا
اما بفوت الصبي او بفوت القاتل او حصول المانع وغير ذلك مع ان الغايتين اعني حقن الدماء
وحفظ الانفس مع التشفي يحصلان بالقصاص حينئذ اما الاول فظاهر واما الثاني فلا دراكه ذلك
بعد البلوغ وحصول التشفي له وقد يفوتان معا بالتاخير واذا اقتضت المصلحة تضمين الام
للدية وضمنتها فلا يبقى حينئذ مانع اصلا سيما اذا كان بفعل الولي ولئن كان حاكما بل ولا يبعد هذا
القول ولو كان ثقات المومنين ان لم يوجد الحاكم ايضا كما هو المحقق في اموال اليتامى والا تكيف في
امر الدماء وحفظ الانفس وتشديد عقوبة القتل كما يعين ما ذكرنا والله يعلم بحقيقة
الحال هذا ما اقتضاه الحال الحاضر في تحقيق ما اقتضيتم عصمنا الله من الخطاء
والخطل في القول والعمل وعفا عن العثرة والزلل ولا يواخذني
فيما قصرت فيه من الكد والاجتهاد فانه ولي العفو والمغفرة

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد واله اجمعين
فلما كان مسئلة الشرط في ضمن العقد المتداولة في السنة العلماء في جميع الاعصار والامصار من
مشكلات الفن وعويصاته وكثيرا ما تاملت فيه وراجعت العلماء وطالعت الكتب ولم يحصل لي
شيء يسكن اليه النفس ويطمئن به ان اظفر ان بيان ما اذكره من الفرق بين المشروع وغير المشروع
وحقيقة ما يترتب عليه من الاحكام والفروع مما لا يهتدى اليه الا بالالهام من الله وتاييده جعلنا الله من اهله
بحق الاسلام واهله فراجعت ذكري كرة بعد اولى وتاملت في اغوارها مرة بعد اخرى فالم ادرك
كشف الغطاء عن كل اسرارها ولكن ابرزت كثيرا من غوامض ادعارها فكما ان رفع الاشكال رحمة
على فلا ريب ان ابراز خفيات المعضلات ايضا فائدة كبرى فاظهرت بعض الاشكالات الخفية
ورفعت بعضها وارجو من الله جلت نعمائه ان يلهمني حقيقته كلها ولا بد في هذا المطلب من بيان مفهوم
لفظ الشرط وحقيقة الشرط الجائز والغير الجائز فائدة الشرط وطريقة ذكره في ضمن العقد وهو يستدعي
رسم مباحث الاول في معنى لفظ الشرط اعلم ان لفظ الشرط في هذا المقام يحتمل احد المعنيين اما
ما ينتفي المشروط بانتفائه وكان هو ما يتوقف عليه وجود المشروط وان لم يلزم من وجوده وجود المشروط
او ما يلزم ويلتزم به وكلاهما من المعاني الحقيقة العرفية ولكنهم لما كانوا يستدلون في هذا المقام بقوله ع المؤمنون
عند شروطهم في موارد في هذه المسئلة فلا بد من حمله على مطلق الالزام والالتزام لئلا يلزم استعمال
المشترك في معنييه او اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي سواء قد ربع المتعاقدين صيرورة ذلك الملتزم
شرطا بالمعنى الاول اولا ولئن كان ظاهر كلام الاكثرين ارادة المعنى الاول كما سنشير اليه في
المبحث الرابع فانقدح من ذلك والحمد لله ان هذا الشرط ليس ما يثبت شرطيته من الشارع ولا قاعدة فيه
كلية الا كونه مشروعا وغير مشروع وانه يمكن ان يجعل ذلك الشرط محض التزام شيء وايجابه على احد
المتعاقدين او كليهما من دون اشتراط انتفاء العقد وانفساخه بانتفائه او يجعل ذلك شرطا بمعنى
تعليق بقاء العقد واستمراره على حصول ذلك الشرط ولا يذهب عليك ان مرادنا من كونه مشروعا
وغير مشروع مشروعيته وغير مشروعيته بالذات لا من جهة الشرطية حتى يلزم التناقض فيما ذكرنا
وبالجملة المراد من الشرط في هذا المقام هو التزام شيء او التزام شيء سواء علق عليه استمرار العقد
اولا والظاهر ان جوازه في الجملة اجماعي عند علمائنا في العقود واما الايقاعات فيجوز في بعضها كالعتق و
لا يجوز في بعضها كالطلاق واما تعليق اصل العقد وانعقاده على شيء فالظاهر انه لا خلاف في بطلانه في

العقود فان المراد بالعقد هو الانشاء الموجب للنقل بالايجاب والقبول واصل النقل لا بد لان
يحصل بنفس الانشاء وذلك لا يحصل الا بالجزم والقطع بذلك والتعليق ينافي ذلك فان اللفظ المذكور
في العقد هو الناقل فلو علق تاثيره على حصول شيء اخر فلم يحصل النقل بذلك النقل وهو خلاف
المفروض واما ما ادعاه العلامة من الاجماع على صحة التوكيل لو قال انت وكيلي في بيع عبدي اذا قدم
الحاج فهو ينافي ما ذكرنا ولا ما ادعاه من الاجماع على عدم جواز تعليق الوكالة على شرط ولا وصف
فان قدوم الحاج قيد للبيع لا للتوكيل ثم ان التعليق قد يكون بالصريح كقولك بعتك هذا الفرس ان
جاء زيد او انكحتك فلانة ان ذهب عمرو وقد يكون ضمنا كما لو باع مال مورثه بظنه موته واتفق
له انه كان ميتا لانه شك حين العقد في العقد فلا جزم به فكانه معلق بموت المورث وهذا
اذا لم يحصل له الجزم بالايقاع بان يكون الايقاع عنده معلقا على الموت والا بعد اذا جزم بالايقاع
سواء كان مترددا في الوقوع او خالي الذهن ومعتقدا انه ماله واتفق في نفس الامر موافقته
للواقع فالظاهر الصحة وكذا الشرط بالمعنى المبحوث عنه قد يكون بالصريح مثل ان يقول بعتك هذا بكذا
وشرطت عليك ان تبيعني فرسك بكذا وقد يكون ضمنا كما لو باع البقرة على انها حاملة او تزوج
المراة على انها باكرة هذا ما يتعلق بالعقود واما الايقاعات وجواز التعليق في بعضها كالتدبير
والنذر دون بعض كالطلاق وجواز الاشتراط في بعضها كالعتق المنجز وعدمه كغيره فلا يقتضيه
المقام لتحقيقنا اصل عدم التعليق مطلقا واستيفاء ما يتعلق به فان موضع الرسالة هو الشرط
لا التعليق **الثاني** في بيان ما يجوز من الشرط وما لا يجوز وكلام الاصحاب في ذلك غير محرر قال
الفاضلان وغيرهما انه يبطل الشرط ان لم يكن مؤديا الى جهالة احد العوضين ولا منافيا
للكتاب والسنة وربما يقال ان الثاني مغن عن الاول لان معاملة الغرر منهي عنها في السنة
المطهرة وفسر جماعة من المحققين المنافي للكتاب والسنة بكون الشرط مخالفا لمقتضى العقد
بان يقتضي عدم ترتب الاثر الذي جعل الشارع العقد من حيث هو بحيث يقتضيه ورتبه عليه
كما ذكره في المسالك قال ويشكل باشتراط عدم الانتفاع زمانا معينا فان مقتضى العقد
اطلاق التصرف في كل وقت وباشتراط سقوط خيار المجلس والحيوان وما شاكل ذلك
مما اجمع على صحة اشتراطه وعبارة المصنف لا ينافي ذلك لان كل ما صح اشتراطه فليس
منافيا للكتاب والسنة وقال الشهيد في القواعد كل عقد شرط فيه خلاف ما يقتضيه

والظاهر ان النذر ايضا لا يقبل التعليق الا اذا كان منذورا ... التعليق ... وايضا والنذر ... للعقود وبعضها عيره ايضا ... لا ... ... صح ... الشهيد ... القواعد ...

مع كونه ركنا من اركانه فهو باطل كالبيع واشتراط عدم تسليم المبيع الى المشتري والثمن الى البايع
والانتفاع بأحدهما للمنتقل اليه وان لم يكن من اركانه لكنه من مكملاته كاشتراط نفي خيار المجلس والحيوان
فعند نا يصح لان لزوم العقد هو المقصود الاصلي والخيار عارضي ومنعه بعضهم لان الغرض من ادخال
الخيار هنا التروي وتدارك الفائتات فهو من مقاصد العقد فاشتراط الاخلال به اخلال
بمقاصد العقد قلنا هو مقصود بالقصد الثاني لا الاول ومثله لو شرط رفع خيار العيب ولو شرط
رفع خيار الغبن او خيار الرؤية او خيار تاخير الثمن ففيه نظر انتهى وربما ذكروا من جملة ما خالف
الكتاب والسنة المعاصي والقبايح مثل ان يشترط الزنا او شرب الخمر او نحو ذلك ثم ان امثلتهم
التي ذكروا للمشروع وغير المشروع والمنافي لمقتضى العقد وغير المنافي ايضا غير متوافقة و
كلماتهم في تلك الامثلة متشتتة وقد ذكر بعضها وستطلع على مواضع اخر والحاصل انه بملاحظة
كلماتهم مع ملاحظة الادلة التي ذكروا لو تاملت في هذا المقام لا ترجع الى اصل مضبوط يعتمد عليها ولكني اذكر
لك ما بلغه مجهودي في تاسيس هذا الاصل مقتبسا من مجملات كلماتهم وملاحظة الاخبار الواردة
في هذا الباب بانضمام القواعد المتقنة فان اصبت فمن الله وان اخطات فذلك من شأني عن
عجز والله على ما نقول وكيل وننتظم ذلك في سلك مطلبين **المطلب الاول** في بيان منافاة الشرط
لمقتضى العقد وعدمه فاعلم ان الشرط الذي يحكم بلزومه هو الشرط الواقع في متن العقد اللازم
ما بين الايجاب والقبول كما ستحقق ان شاء الله تعالى ووجه لزوم الشرط حينئذ هو انه يصير جزءا من احد
العوضين ويرد عليه الايجاب والقبول فيصير بذلك لازما وكان عموم قولهم عليه السلام المؤمنون عند
شروطهم يقتضي التزام الشرط كيف ما كان فكذلك عموم قوله تعالى احل الله البيع وامثاله يقتضي ترتب
اثار البيع على كل ما يسمى بيعا في العرف مع اجتماعه لشرائط الصحة فالنسبة بين ادلة الشرط
وادلة البيع عموم من وجه فكلما لم يكن تناف بين مقتضيهما فلا اشكال واما فيما ثبت
التنافي فيتجه بطلان الشرط لان المراد من المقتضي بصيغة المفعول هو ما يتسبب عن العقد شرعا
من حيث هو بلا ملاحظة شيء اخر فلا بد ان لا يتخلف عن مقتضيه فاذا اوجب الشرط الذي هو جزء البيع
والاخلال في احد اركانه رفع مقتضى البيع فيرتفع نفس البيع فان البيع الذي هو معيار الشارع
في ترتب الاثار والاحكام هو ما كان سببا لذلك المقتضى فلا يبقى علة للزوم الشرط جزما فان اعتقد
مع ذلك لزومه فيرتفع جوازه ايضا لكونه بدعة وان لم يعتقد لزومه فان اعتقد جوازه من جهة

انه شرط في البيع ايضا فكذلك والا فيدخل تحت الوعد فان لم يكن مخالفا للشرع من جهة اخرى فلا باس
بالوفاء به اما وجوبا او استحبابا على خلاف فيه ولكنه خارج عما نحن فيه والا فلا وجوب ولا جواز وبهذا
التقرير يتم القول ببطلان العقد ببطلان الشرط ايضا كما سيجي تحقيقه ومن امثلة ما ذكر لو يبيع
ويشترط ان لا يسلم المبيع او يشترط المشتري ان لا يسلم الثمن او يشترطا او احدهما عدم
الانتفاع بما ينتقل اليه ولو اعترفا بالملك وذلك لان تحقق البيع في العرف لا يتم الا مع تسليم العوضين
وحصول الملك بدون الانتفاع به مما يعد سفها وهو يوجب بطلان البيع شرعا ان لم نقل
بخروجه عن مصداق البيع بذلك عرفا ايضا فالمعيار خروج العقد بسبب الشرط عن حقيقته عرفا
او شرعا او عن صحته شرعا ومن ذلك اشتراط عدم الوطي في النكاح الدائم لان الغرض من وضعه
هو التناسل لا في المتعة لان الغرض من وضعها التمتع وهو يحصل بغير الوطي ايضا فبذلك الشرط
يخرج عن وضعه فيبطل الشرط وسيجي الكلام في صحة العقد وبطلانه ومن ذلك ظهر ان اشتراط
سقوطه خيار المجلس والحيوان ونحوهما لا ينافي مقتضى العقد وذكروا من جملة امثلتها لو لا يبيعه او لا يعتقه
او لا يطئ او لا يهب او يشترط انه متى خسر في البيع فالضمان على البايع او لو يبيعه البايع
بعد البيع مرة او اكثر فان الناس مسلطون على اموالهم ومقتضى الملك جواز انحاء التصرفات
في الملك الذي هو مقتضى البيع بانتفاء هذه الشروط ويترتب عليه عدم مدخلية الغير فيه ضمانا وتبرعا
ومنعا ورخصة واستشكل في التذكرة في شرط عدم البيع وعدم العتق وقد ينافي على
ما ذكر بجواز اشتراط العتق وجواز عدم انتفاع المشتري بالمبيع في زمان معين مثل ان يشترط
البايع لنفسه سكنى الدار او ركوب الفرس يوما او نحو ذلك او اشتراط المرأة على زوجها ان
لا يخرجها من بلدها كما ورد به النص فان مقتضى الملك اطلاق الانتفاع ومقتضى الزوجية التسلط على الزوجة
في تعيين النفقة والسكنى ويمكن التفصي عما ذكر اما اولا ففي الاولين بالاجماع ظاهرا كما يظهر من
العلامة وغيره وفي الثالث بورود النص فيه كما سنذكره وفي العتق مضافا الى الاجماع كونه مبنيا
على التغليب فان عناية الشارع بوقوعه يوجب تحققه بادنى سبب كما يظهر من تتبع مسائل كثيرة ع
واما ثانيا فنقول ان كون اشتراط العتق واشتراط انتفاع البايع بالمبيع مدة معلومة واستحقاق

المرأة للسكنى العين لم يثبت كونها منافيات لمقتضى العقد مطلقا او مع الشرط ايضا فان المذكورات
لا ينافي تسلط المشتري والزوج على الملك والزوجة راسا ولا على فرد من افراد التصرفات بل يوجب
تعيين فرد من افراد التصرف فيه لمصلحة لاحد المتعاقدين فاذا اراد احد ان يشتري عبيدا او اماء
للعتق عن الكفارة والنذر كليهما وكان عند البايع افراد من المماليك يكون غاية يعتق بعضها او اشترط
البايع على المشتري في البيع ان يجعل ذلك البعض ما يعتقه والآخر للنذر فذلك لا ينافي موضوع البيع
عرفا ولا دليل على منعه شرعا فيشمله عموم ادلة الشرط وكذلك اشتراط السكنى مدة وكذلك
السكنى للمرأة وقد ذكرنا ان ما ينافي مقتضى العقد هو ما يخرجه عن حقيقته عرفا او صحته شرعا وما ذكر
ليس من هذا القبيل واما الامثلة الاخر فهي مستلزمة لنفي التصرف في الملك والعقد يقتضي جوازه
مطلقا ومستمرا في كل فرد منه بل المقصود من اشتراط عدم البيع وعدم العتق ونحوهما في الامثلة
المذكورة هو نفي هذه التصرفات ابدا لا اثبات ضدها فلو فرض مقام اشتراط عدم البيع والعتق
الوقف في سبيل الله فالظاهر جوازه وكذلك لو شرط مقام عدم هبة الثوب لبس المشتري
بنفسه او مقام عدم الوطي بالي ربيه الامساك عنها مدة لصغرها ولمحبة البايع اياها مراعاة لها
وبالجملة المقصود من اشتراط العتق والسكنى مدة ونحوهما هو اخراج الملك او النفع عن يد المشتري
بيده واختياره فممنوعيته عن التصرف فالذي هو مقصود البايع بالذات هو عدم التصرف في حال
عدم الملك لا مع ثبوته وفي الامثلة الاخر هو ممنوعيته عنه في حال الملك ولعل العلامة في استشكاله
في اشتراط عدم البيع والعتق ناظر الى عدم الفرق بين العتق وعدمه وعدم البيع واشتراط السكنى
او الى بعض الروايات الواردة في جوازه اشتراط عدم البيع والهبة في الاماء كما سنشير اليه و
قد عرفت دفع الاشكال عن الاول وسيجي الكلام في الثاني ومما ذكرنا تعرف ان منافاة اشتراط
السكنى في البلدة للمرأة لمقتضى العقد ايضا غير معلوم المطلب الثاني قد عرفت ان من اقسام الشرط
الغير الجايز هو ما كان منافيا لمقتضى العقد واما الكلام في باقي اقسامه فاعلم ان الشرط الجايز والشرط
الغير الجايز يحتمل كل منهما ثلثة معان الاول كون ما يشترط في العقد مع قطع النظر عن الشرط جايزا او
غير جايز والثاني كون اشتراطه جايزا اعني التزامه او غير جايز والثالث ورود جواز اشتراطه في
العقد من الشارع او عدمه وقد يجتمع بعض هذه الاقسام مع الاخر في مادة وقد يفترق عن الاخر وانك
لو موضوع المسئلة وما يبحث عنه في هذا المقام هو المعنى الثاني وهو متضمن للمعنى الاول ايضا وهو

عن ابوابها كما سنشير اليه ومما يشير الى ما ذكرنا ما ذكره في كتاب الصلح فانه بعد ما روى عن النبي ص ان الصلح
جائز بين المسلمين الا صلحا احل حراما او حرم حلالا فسر وا تحليل الحرام بالصلح على استرقاق
حر او استباحة بضع لا سبب لاباحته غيره او ليشربا او احدهما الخمر ونحو ذلك وتحريم الحلال
بان لا يطأ احدهما حليلته او لا ينتفع بماله ونحو ذلك وبالجملة اللزوم الذي حصل من الشرط فيما نشترطه
من الشروط الجائزة ليس من باب تحليل حرام او تحريم حلال او ايجاب جائز او نحو ذلك على سبيل
القاعدة بل تحصل من ملاحظة جميع موارده حكم كلي هو وجوب العمل على ما يشترطانه وهذا الحكم الكلي
ايضا من جعل الشارع فقولنا العمل على مقتضى الشرط الجائز واجب حكم كلي شرعي وحصوله ليس
من جانب شرطنا حتى يكون من باب تحليل الحرام او تحريم الحلال بل انما هو صادر من الشارع
مستقلا ونقول في بيان بطلان الامثلة التي ذكرنا مضافا الى ما ذكرنا ان المتبادر من ادلة الشرط
وقولهم ع المؤمنون عند شروطهم ونحوه هو ما كان له تعلق بالعقد ويكون مما يؤول نفعه الى
المتعاقدين فاذا لم يتعلق غرض لاحدهما او كليهما بالشرط من حيث المنافع الدنيوية التي
موضوع تلك العقود غالبا فينحصر الغرض في ايجاب المباح او تحريمه مثلا فيخرج عن مدلول الادلة
الشرط فيثبت بطلانه من هذه الجهة فيكون الاستثناء في قوله ع الا من حرم حلالا او احل حراما
مخصوصة بالافراد التي لها مدخلية في غرض المتعاقدين ومن هذا الباب شرط ان لا يتزوج ولا
يتسرى مع ان عدم التزوج وعدم التسري وان كان مباحا لكن التزامه مرجوح لان
ذلك المباح راجح والتزام ترك الراجح مرجوح بل حرام كما ذكروه في ترك جميع المستحبات
بل وترك صنف منها راسا كالجماعة او النوافل هذا غاية ما يمكن ان يقال في ادراج امثال
هذه الشروط تحت قاعدة مخالفة الشرط للمشروع والا فيمنع المعنى الثالث من المعاني
المتقدمة فلا ريب ان اشتراط عدم التزوج مطلقا والتسري ونحوه مما منعه الشارع
ونقل الاجماع عليه وسيجيء ذكر بعض الاخبار فيه فيكون الاشتراط مخالفا للسنة اما لاجل
مخالفته لمقتضى العقد بالتقريب المتقدم او لاجل ان التزامه حرام وان لم يكن اصله حراما
ولم يكن مخالفا لمقتضى العقد وقد غفل عن ذلك من فسر تغيير المخالفة للكتاب والسنة
بمخالفة مقتضى العقد كما نقل عن المحقق وكذلك سلطان العلماء في حاشيته على الروضة
حيث ذكر ان ترك التزوج والتسري ليس الا ترك مباح كسائر الشروط الجائزة و

اللائق بان يكون قاعدة في الباب واما المعنى الثالث فانه وان كان لا اشكال في البناء على ما ورد في
النص من الجواز وعدمه لكنه خارج عن المبحث لعدم الاطراد ومن ذلك ظهر ان قول الشهيد الثاني ره
في اخر كلامه الذي نقلنا عنه محل نظر فنقول ان امثلة المعنى الثالث يجيء بعضها في ذكر الاخبار الواردة
في هذا الباب ومن امثلة ما يكون الشرط مع قطع النظر عن شرطيته غير جائز هو شرب الخمر والزنا
ونحوهما من المحرمات ومن امثلة ما يكون التزامه والاستمرار عليه من المحرمات هو فعل المرجوحات وترك
المباحات وفعل المستحبات كان يشترط تقليم الاظفار بالسن ابدا وان لا يلبس الخز ابدا او لا يترك
النوافل فان جعل المكروه او المستحب واجبا وجعل المباح حراما حرام الا برخصة من الشارع
حاصلة من احد الاسباب كالنذر والعهد واليمين فيما ينعقد فيه ويستفاد ذلك من كلام ع
وفي رواية اسحق بن عمار انه كان يقول من شرط لامرأته شرطا فليف لها به فان المسلمين
عند شروطهم الا شرطا حرم حلالا او احل حراما فان قلت ان الشرط كالنذر والعهد ونحوهما من
الاسباب الشرعية المعتبرة للحكم بل الغالب فيه هو ايجاب ما ليس بواجب فان بيع الرجل ماله او
هبته لغيره مباح واما لو اشترط في ضمن عقد بيع او غيره واجبا فما وجه تخصيص الشرط بغير ما ذكرت
من الامثلة قلت الظاهر من تحليل الحرام وتحريم الحلال هو تاسيس القاعدة وهو تعلق الحكم بالحل والحرمة
مثلا بفعل من الافعال على سبيل العموم من دون النظر الى خصوصية فرد فتحريم الخمر معناه منع المكلف عن
شرب جميع ما يصدق عليه هذا الكلي وهكذا حلية البيع والتزوج والتسري مثلا امر كلي حلال والتزام
تركه مستلزم لتحريم بل ذلك جميع احكام الشرع من الطلبية والوضعية وغيرها وانما يتعلق الحكم
بالجزئيات باعتبار تحقق الكلي فيها فالمراد من تحليل الحرام وتحريم الحلال المنهي عنه هو ان يحدث قاعدة
كلية ويبدع حكما جديدا فقد اجيز في الشرع البناء على الشروط الا شرطا اوجب ابداع حكم كلي جديد
مثل تحريم التزويج والتسري وان كان بالنسبة الى نفسه فقط وقد قال الله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع وجعل الخيرة في الجماع والطلاق بيد الزوج وقد قال الله تعالى
الرجال قوامون على النساء وسيجيء في هذا المعنى رواية ايضا وفيها لو شرطت عليه ان لا يتزوج
عليها فلانة او لا يتسرى بفلانة فاحقه اشكال فلزوم البيع اي في الذي يشترط انه في عقد بيع
ليس مما يوجب احداث حكم للبيع ولا تبديل حلال الشارع وحرامه وهكذا لو شرط نقض الجماع

ما اوجب

ونوهم بعضهم مخالفة الشرع فيما نحن فيه لا يجل الذي من احكام النكاح جواز الزيادة على الواحدة لقوله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم من النساء الآية وساير الاخبار الدالة على ذلك فكان من مقتضيات النكاح و
فرق بينه وبين اشتراط تاجيل المهر او بعضه الى اجل معين وذلك هو المفهوم من كلام الشهيد الثاني ره
في الروضة وانت بعد ما حققنا لك معنى مخالفة مقتضى العقد وموافقته فيما تقدم لا تحتاج الى ذكر ما فيه فان عقد
النكاح من حيث هو ان كان يقتضي جواز الزيادة للزم في العقد الرابع اما تقدم المقتضى على صيغة المفعول على
المقتضي او جوازه الى ستة وما زاد وهو باطل بل ذلك حكم من الاحكام الخارجة عن العقد اللاحقة به لا من لوازمه بلغ
المتولدة منه اللاحقة بسببه وذلك هو معنى الاقتضاء لا مطلق الارتباط والتعلق ومن ذلك يظهر لك ان ما ذكره ابن
ادريس ومن تبعه في بطلان شرط ان لا يخرج الزوجة من بلدها من ان الاستمتاع بالزوجة في الازمنة والامكنة
حق الزوج باصل الشرع وكذا السلطنة عليها فاذا اشترط ما يخالفه وجب ان يكون باطلا ايضا لا وجه له
فانه ان اراد بذلك ان هذا الشرط خلاف مقتضى العقد فقد بينا لك سابقا بطلانه وان اراد انه رفع لما كان
جايزا في الشرع فهذا ان كان سببا لبطلان الشرط فلا يبقى مصداق للشرط الجايز في العقود و
ربما يفرق بين ما كان الشرط رافعا لما كان مشروعيته بالنص عليه في باب ذلك العقد بالخصوص
كاشتراط ان لا يتزوج وان لا يتسرى فان الزيادة على الواحدة منصوص بها في الشرع بالخصوص و
ما كان مشروعيته بالعموم كعدم اخراج المراة من بلدها وعد الاول من الشروط المخالفة للكتاب والسنة دون ٢
الثاني وذلك ايضا مجازفة لا طائل تحتها وغير مطردة في مواردها ومن اغرب ما ذكر في المقام ما ذكره ابن ادريس في
اشتراط عدم الاقتضاء ان الذي يقتضيه المذهب ان الشرط باطل لانه مخالف لموضوع الكتاب والسنة
لان الاصل براءة الذمة من لزوم هذا الشرط والاجماع فغير منعقد عليه بل ما يورد ذلك الا في شواذ الاخبار
انتهى ولعلنا نشير الى الكلام في هذا الشرط فيما بعد ومن الشروط الغير الجايزة شرط ان يطلق كما في نكاح
المحلل او لا يطلق اما كون شرط الطلاق مخالفا للسنة فواضح لانه مخالف لمقتضى عقد النكاح وهو
التابيد والدوام الى ان يريد الزوج الطلاق فاشتراطه رفع لمقتضى العقد ومن ذلك ظهر ان اشتراط
العدم ايضا مناف لمقتضى العقد على اشكال فيه والاولى ان يجعل ذلك كعدم التزوج والتسري في جميع ما تقدم
فيه ومنها كون الجماع والطلاق بيد المراة وذلك لانه بدعة ان اريد تغيير حكم الله في ذلك فان كون الجماع
والطلاق باختيار الزوج من احكام الله الوضعية وان اريد به نقل حق الزوج الى الزوجة باختياره كالذي
ان بيع المال حق للمالك والتسلط عليه انما هو المالك ويجوز نقل هذا الحق بالشرط في ضمن عقد

آخر ففيه اولا موقوف على ثبوت قابلية النقل فان الاحكام الشرعية كلها توقيفية وكون ذلك
قابلا للنقل غير معلوم من الشارع مثل ان يشترط الولد في ضمن العقد مع والده اسقاط وجوب
تعليمه وحقوق الابوة على اشكال في الحقوق المالية كالنفقة وامكان العفو والابراء بعد حصول
التقصير من الولد ليس هو من نقل الحق كما لا يخفى وثانيا ان الذي يتصور نقله هنا هو اصل حق الجماع
وحق الطلاق بمعنى انه يسقط حق الجماع الذي جعل الله له وكذا الطلاق لانه يجعل الخيرة في ذلك الى
المراة مقام جعل الله الخيرة له ومن نقول ان كان الشرط مستلزما للخيرة في اسقاط الجماع راسا
ايضا بان يشترط المراة على الرجل ان يكون الخيرة لها في ترك الجماع راسا او في الاتيان به في اي
وقت ارادت فهو ايضا باطل لاشتماله على ما يخالف مقتضى العقد وان لم يكن كذلك بل اراد
ان يكون تعيين وقت الجماع لها مع عدم التسلط على تركه راسا فالظاهر انه ايضا مناف لمقتضى
العقد على اشكال فيه وربما يقال ان اشتراط عدد معين في الوطء لا يجوز ايضا باطل وقيل ان
ذلك انما يتم اذا كان المشترط هي الزوجة دون الزوج لانه حقه ورد بان القدر الواجب حق للزوجة
ايضا اما لو شرط عليها ان لا يزيد على الواجب امكن الصحة وكذا لو اشترطت عليه النقص [?]
عن الواجب ومن الشروط الغير الجايزة اشتراط الرقية للولد اذا كان احد الابوين حرا وان كان
المشهور جوازه استنادا الى عموم قولهم عليهم السلام المؤمنون عند شروطهم وما ورد في رواية مقطوعة وذلك
لورود الاخبار الكثيرة بحرية من احد ابويه حر وفي بعضها لا يملك ولد حر وعموم الشرط مخصص
بغير ما خالف الكتاب والسنة وورد بالحرية وهو ينافي الرقية والرواية غير واضحة السند و
الدلالة ولا تعويل عليها ثم ان ما ذكرته نبذة مما يرد في مطاوي العقود من الشروط الغير الجايزة الاجماعية
او المختلف فيها والفرق بين اقسامه على ما ادى اليه النظر القاصر ولكن اهمها اشكالا امر لا بد ان ننبه
له وهو ان الاصحاب ذكروا ان كل شرط جايز الا ما خالف الكتاب والسنة والاخبار وان
ورد طائفة منها بهذا المضمون كما سنشير اليها لكن في بعضها دلالة على ان الشرط في جواز الشرط
موافقة الكتاب والسنة فكان المخالفة للكتاب والسنة مانع عن الاشتراط لموافقته لها
شرط بل الاخبار التي سنشير اليها ايضا مطابقة لذلك ايضا فان الموافقة للكتاب والسنة و
المخالفة لها امران لها حقيقة في نفس الامر والالفاظ اسام للامور النفس الامرية فلا يجوز ان
يقال انه يجوز اشتراط كل شرط ما لم يعلم مخالفته للكتاب والسنة بل يجوز العكس والقول بانه

لا يجوز اشتراط شرط في ضمن العقد ما لم يعلم موافقته للكتاب والسنة او عدم مخالفته لها
مع ان الاصل عدم الجواز كما هو مقتضى جميع الاحكام الشرعية فما حصل اليقين بانه مخالف للكتاب
والسنة او موافق له او الظن المعلوم الحجية فلا كلام فيه واما ما حصل الشك فيه سواء حصل الشك
بكون الشرط جايزا او غير جايز من غير جهة منافات مقتضى العقد وعدمه او من جهة انه هل هو
مناف لمقتضى العقد ام لا ففيه اشكال والاصل في العبادات والمعاملات هو الفساد فان
الصحة وترتب الاثر من الاحكام الشرعية التوقيفية وتاثير هذا الشرط يحتاج الى دليل وعموم قولهم
المؤمنون عند شروطهم مخصص بغير المخالف للكتاب والسنة فالحكم بالصحة فيما وافق الكتاب والسنة
في نفس الامر واذا شك في كونه موافقا للكتاب فيحصل الشك في الصحة ومع الشك فلا حكم و
اما الحكم بالفساد فانما هو من جهة عدم الدليل فلا يرد القول بانه كما لا دليل على الصحة فلا دليل على الفساد
وكلاهما من الاحكام التوقيفية ويندفع هذا الاشكال بان المرجع في حقيقة المعاملات الى العرف
والعقد والشرط كلاهما من المعاملات فما يسمى في العرف بيعا فيحكم عليه به شرعا الا ان يثبت له
شرط في الشرع وكذلك الشرط فنقول ان كل شرط يجب الوفاء به الا ما خالف الشرع
فما علم انه مخالف للشرع فيستثنى وما علم انه موافق له فداخل وما شك فيه فالاصل عدم المنع
عنه وموافقته الاصل هو مقتضى الكتاب والسنة وكذلك اذا شك في كونه منافيا لمقتضى العقد
فان الاصل عدم مدخلية عدم ذلك الشرط في صحة العقد حتى يكون وجوده منافيا لمقتضاه نعم لو كان
الشرط بحيث يشك معه تحقق حقيقة البيع في العرف فالاظهر البطلان لان الاصل تحققه في
الخارج والحكم تابع لما يصدق عليه البيع عرفا ولعل ما ذكرنا ينظر كلام بعض الافاضل كالمحقق الخوانساري
جمال الدين محمد رحمه الله في حاشيته على الروضة في مسئلة اشتراط الضمان في عقد الاجارة بدون
التعدي والتفريط حيث حكم المصنف والشارح رحمهما الله بفساد العقد بفساد الشرط
وعلل الشارح فساد الشرط بكونه مخالفا للمشروع ومقتضى الاجارة قال فساد الشرط
ممنوع وكذا مخالفته للمشروع ومقتضى الاجارة فان التضمين بدون الشرط غير مشروع واما
معه فلا نسلم عدم مشروعيته والاجارة ليست بمقتضية لعدم التضمين حتى يكون الشرط منافيا
لمقتضى العقد بل لا يقتضي التضمين فالشرط غير مناف لمقتضى العقد والكلام في جميع الشروط التي
لا يقتضيها العقد انتهى نعم عموم ما دل على ان الامين لا يضمن الا بالتفريط يقتضي عدم صحة هذا الشرط

ولا مخصص

ولا مخصص له ظاهرا لما عرفت من حال ادلة الشرط فان قولهم ع المؤمنون عند شروطهم وان كان يقتضي
التخصيص لكن النسبة بين الدليلين عموم من وجه ومع ذلك فلا مرجح مع ان ملاحظة تخصيص عموم الشرط
بكونه موافقا للكتاب والسنة يضعف ذلك العموم ايضا ونظير ما ذكرنا كلام المحقق الاردبيلي في شرح
الارشاد في تلك المسئلة قال ويمكن ان يقال ادلة صحة العقود والشروط تقتضي صحة هذا الشرط ايضا وكونه
شرطا مخالفا لما ثبت شرعا غير ظاهر اذ عدم الضمان بدون الشرط الا مع التفريط لا يستلزم
كونه كذلك معه ايضا فتامل قال وفي رواية موسى بن بكر دلالة على صحة الشرط والضمان عن ابي الحسن ع
وساق الرواية الى اخر ما ذكره ثم ان ما ذكرنا اي وروده على كلام هذين المحققين ايضا والشهيد الثاني
في مسئلة اشتراط ان لا يخرج المراة من بلدها في عقد النكاح حيث منعوا عن كون ما اشترط في العقد
مخالفا للمشروع او منافيا لمقتضى العقد مع الشرط ايضا بل المسلم انما هو في غير هذا الحال من ان ذلك
يستلزم حصول كونه قابلا للشرطية من جهة عدم العلم بالمخالفة للكتاب والسنة بسبب الشرط مع ان
جواز الشرط موقوف بسبق قابلية ما يشترط في العقد لذلك لكن دفعه بان مرادهم انه يجوز ذلك
الشرط لعدم العلم بمخالفة الكتاب والسنة او لمقتضى العقد حين ما حصل السوم والتراضي على وفق الشرط
بمعنى ان تسلط الزوج على الزوجة في اختيار السكنى مثلا انما يسلم في غير ما لو تراضيا على كون هذا التسلط
ساقطا عن الزوج في خصوص المكان ثم اوقعا العقد وادرجا الشرط في متنه وكذلك التضمين في عقد الاجارة
ومما يؤكد كون الشك في مخالفة مقتضى العقد بالمعنى الذي اشرنا من حصول الشك في تحقق ماهية العقد كلام
العلامة ره في ابطال اشتراط الخيار في عقد النكاح بانه ملحق بضرب العبادات وخارج عن عقود
المعاوضات وبذلك جعلوه شرطا غير جايز وحكم المشهور ببطلان العقد بذلك ايضا لان ما
التراضي انما وقع مع الشرط وبسبب انتفاء الشرط من جهة فساده ينتفي العقد ضرورة انتفاء الكل
بانتفاء الجزء خلافا لابن ادريس حيث حكم بصحة العقد فان كلا من العقد والشرط منفك عن الاخر وبطلان
احدهما لا يستلزم بطلان الاخر وتردد فيه المحقق ووجه التايد ان محصل الاستدلال ان النكاح كالعبادات
من التوقيفيات ولم يعلم جواز النكاح مع شرط الخيار فجعل مثل هذا النكاح المشروط فيه الخيار
نكاحا شرعيا بدعة محرمة وادخال هذا الشرط فيه حرام والا فعموم قولهم ع المؤمنون عند شروطهم
يشمله كما في ساير العقود هذا اذا جعلنا المعتبر هو القاعدة في الجايز وغير الجايز والا فالظاهر ان
الاجماع منعقد فيما نحن فيه كما صرح به ابن ادريس اذا عرفت هذا فاعلم ان من مشكلات هذه

[illegible]

المقالة استدلالهم في اثبات خيار الشرط في البيع بحديث الشرط وبعد ما ثبت بالاجماع
والاخبار ان هذا الخبر مخصص بغير ما خالف الكتاب والسنة فلا بد من اثبات عدم مخالفة
هذا الشرط اولا حتى يشمله هذه الرواية ويندرج تحته ولا مجال لجريان اصل البراءة في
اصل الخيار في البيع حتى يستدل على جواز اشتراطه فيه بهذه الرواية لان مقتضى البيع اللزوم
فهو خلاف مقتضى العقد وذلك واضح سيما مع ملاحظة مثل قوله ع البيعان بالخيار ما لم يفترقا
فلا يتم الاستدلال اصلا ويمكن دفعه بان اللزوم من الاحكام اللاحقة لا من مقتضياته بالمعنى
الذي سبق نظير جواز تعدد النكاح في بعض الاشكال في تقاوم حديث الشرط لدليل اللزوم
فالاولى الاعتماد في الاستدلال بالاحاديث الصحيحة الواردة في خيار الشرط والاجماع المنقول
وجعل العام مؤيدا او دليلا معتضدا بالخصوصيات والعمل   اذا اشترط ما خالف
الشرع فلا ريب في بطلان الشرط واما العقد ففي بطلانه قولان اصحهما البطلان لان العقود
تابعة للقصود والمقصود هو العقد مع الشرط لا منفردا ولا الشرط واذا بطل الشرط فبطل
المقصود لانتفاء الكل بانتفاء جزئه وقصد الكل لا يكفي في قصد الجزء فما لم يكن الجزء مقصودا منفردا
فلم يحصل له حكم ولا علينا ان نطلق عنان القلم في ذكر بعض ما يوضح هذه القاعدة اعني قولهم العقود
تابعة للقصود وبعض ما يتفرع عليها فنقول ان الاصل عدم جميع الاحكام الشرعية حتى يثبت من
الشارع طلبية كانت او تخييرية او وضعية ولا ريب ان انتقال مال البايع الى المشتري
مثلا وبالعكس يحتاج الى ناقل شرعي كالبيع مثلا والبيع عبارة عن انشاء نقل البايع ملكه
الى المشتري وانشاء المشتري قبوله اياه بعوض معلوم ولما كان الاصل عدم انتقال
مال كل منهما الى الاخر حتى يثبت انشاء النقل المذكور فيه فيحتاج ثبوته الى الانشاء المذكور
وهو من افعال القلب وتابع للقصد ولما كان خروج الملك عن المالك يحتمل وجوه بعنوان
البت والجزم وبعنوان التزلزل والاختيار ومطلقا ومعلقا على شرط ونحو ذلك في كل
ذلك من وجوه المالكية والاستحقاق فلا بد ان يعلم ان ما اخرج عن ملكه اي نحو من الشئون والاعتبارات
والاصل عدم انقطاع ربطه حتى يعلم انه قصد انشاء الاخراج عن الملك بتا وبتا وبدون
تعليق وذلك تابع للقصد وهذا معنى قولهم العقود تابعة للقصود والمعتبر في ذلك القصد هو ما
اطلع عليه المتعاقدان معا ولا يكفي في ذلك قصد احدهما من دون اطلاع الاخر فيحتمل وجوها

كثيرة

كثيرة ولم يذكر في ظل العقد وجه منها ولم يبين لكم حكم المطلق فلو كان الموجب مثلا قصد نحوا
من انحاء النقل ولم يطلع عليه القابل فالقدر المشترك المنعقد بينهما هو مطلق العقد
فيبني على الاطلاق ومن هذا القبيل ما لو لم يعرف المتعاقدين بعض الاحكام المترتبة على العقد
والاثار من جهة كما لو رضيت المرأة بعقد التمتع وظنها ان لها قسما ونفقة كالدائم ولكنها
لم تذكر ذلك حين العقد وتعاقدا سيما اذا كان لشيء قليل في مدة طويلة وربما يستشكل في ذلك
بان رضاها في العقد مبني على اعتقادها استحقاق النفقة وحق الوقاع ونحوها فيشكل الحكم
بالصحة والذي عرفت من حال الزوج انه لا يضايق عن النفقة ويريدها للوقاع الا ان يكون الزوج غنيته
لا اهتمام لها في اخذ النفقة مثلا ويمكن دفعه بان هذا الاشكال انما كان مبنيا على هذه القاعدة
اعني كون العقود تابعا للقصود وما قصدته هي هو تزوجها له حال كونها مستحقة للنفقة وغيرها
ولم يقصد غير ذلك فلا يصح العقد لانه غير مقصود ففيه ان ظاهر المراد من القاعدة والذي يفيده
الدليل هو ان العقد اذا امكن حصوله على شئون مختلفة من اطلاق والتقييدات المختلفة اي حكمه
بالشروط والخيارات وغيرها فالعقد تابع للقصد اعني ان الماهية المطلقة يحكم بحصولها في ضمن ما قصد
من افرادها واما بها لا ان كل ما يترتب على العقود من الاثار والثمرات الى زوجة والاحكام اللاحقة
لا بد ان يعلمها ويعتقدها ويقصدها في العقد ومع اعتقاد دخلها فيها وعدم القصد اليها لا يصح العقد
والا فيلزم بطلان اكثر العقود فنقول بمثل ذلك في العقد الدائم فان الغالب في الرجال سيما اهل
الرساتيق والبوادي انهم يعتقدون ان الزوجة يجب عليها خدمة الزوج وتمشية امر داره بل
التكسب له ايضا وانه يجب عليها ارضاع ولدها وتربيته مجانا ولو علم انه لا يستحق ذلك لم يرض
بتزويجها ابدا وكذلك الزوجات لو يعلمن انهن لا يستحققن من الجماع الا مرة في كل اربعة اشهر
ومن المضاجعة الا ليلة من اربع لا يرضين بالعقد سيما الشابة لنهمة منهن بل وكذلك الامر في
المعايب التي لا يوجب الفسخ في الشرع كالبخر ونتن الابط وسواد البشرة في الجماع والقرع والحول
ونحو ذلك اذا كان بحيث لو كان يعرف كل منهما بعض ذلك في الاخر لما رضي او ما رضيه الى غير ذلك
مما يظهر لها بعد العقد بحيث لو كان ظهر له قبله لم يرض ولم يتامل في جميع ما ذكر احد من العلماء ولم يقل ان
العقد تابع للقصد وقصده انما كان التزوج بها على حالة يعتقد حصولها فيه لا حالة الاخرى انا
نقول انها رضيت مثلا بها وحصلت الايهام الدين او المذهب بالضرورة من حل النكاح او التمتع

والتقصير من قبلها حيث لم يفتش عن تفاصيل احكامها ولم يستفصل والجاهل
ليس بمعذور سيما في الاحكام الوضعية فارضا باصل هذا العقد رضي باحكامها
وتوابعها بالضرورة لعدم انفكاك اللوازم عن ملزوماتها ولا يجب في ذلك تحقق الشعور
باللوازم ومما ذكرنا ظهر انه لا يمكن جعل مبنى الاشكال معذورية الجاهل ايضا وحاصله ان
العقود من باب الاسباب وترتب الاثار عليها لا يتوقف على العلم باحكامها بل لا يعتبر
التكليف في كثير منها ايضا ومن جميع ذكرنا تعرف انه لا يمكن ان يقال ان اعتقاد المراة مثلا ان
عقد التمتع مقتضاه النفقة والقسم وغير ذلك ولا ريب ان العقد الذي يقتضي ذلك هو غير
ما ورد به الشرع فالذي تحقق من العقد هو العقد الذي لم يرد به الشريعة فيصير باطلا
لذلك وذلك لان اعتقاد ترتب بعض الاحكام والاثار على شيء من الاسباب الشرعية
الما يرد به الشريعة لا يوجب خروج اصل ذلك السبب عن السببية فان اصل السبب
ثابت من الشرع بالضرورة او بغيرها من الادلة وذلك او الاعتقاد لا يوجب تغييرا في
ماهية السبب وجعله شيئا اخر ولئن كان مبنى الاشكال حصول الغبن في المعاملة ففيه
ان الغبن ان سلم ثبوته في غير البيع كما هو الاظهر فانما يسلم في المعاملات مثل الصلح والاجارة
والمزارعة ونحوها دون النكاح فانه ملحق بضروب العبادات وما ورد في الاخبار من ان
المتعات مستاجرات فهو من باب التجوز والتشبيه بلا اشكال وليست محمولة
على حقيقتها كما لا يخفى ولذلك لا يصح العقد فيها بلفظ الاجارة مع ان الغبن لا يثبت الا
الخيار والمقصود افادة البطلان ولئن كان مبنى الاشكال ان هذه معاملة الغرر وقد نهي
عنها ففيه ان ذلك غير مطرد في موارده بل لا يتحقق فرضه الا فيما كان الزوج عالما بالحكم و
الزوجة جاهلة وكان الزوج عالما بجهالة الزوجة ايضا وكان في نظره ان لا يعطيها النفقة بعد
العقد وح فان كان غرضه من العقد محض ذلك الاضرار فالظاهر بطلان العقد بالنسبة اليه
لان ذلك خلاف موضوع العقد وان كان غرضه التمتع لكن في قصده ان لا ينفق عليها
نظرا الى ان ذلك حكم المتعة شرعا فذلك لا يسمى غررا اذ الغرر انما يحصل بالتدليس بان
يظهر كمالا غير حاصل في الشيء او يخفي نقصا فيه وهو هنا منتف لان الزوج لم يغير شيئا ولم يموه
في حكم الشارع ولم يحصل منه ما يوجب ذلك انما اوجب ذلك جهلها بالحكم واما الجهل بحصول احد
العوضين كبيع الابق الغير المعلوم الحصول او بيع السمك في الماء ونحو المراد بالجهالة

الت

التي يذكر ونهى عنها في الغرر في ابواب الفقه هو الجهل بصفة الشيء مع العلم بحصوله والنسبة بينهما
عموم من وجه وهذا ايضا غير معلوم فيما نحن فيه اذ العوضان معلومان بالفرض ولو سلم اصالة
دخول النفقة في عوض البضع على اعتقاد الزوجة فمع انه غير مضر بنفس الامر يرد عليه ان
حرمة ذلك من جهة ممنوعة فكيف يثبت بطلانه وشمول النهي عن الغرر لما نحن فيه ممنوع اذ النهي
عن الغرر في العوضين والعوضان هنا البضع والمهر لا غير ولا جهالة فيهما بالفرض مع ان النسبة
بين الرواية وعمومات المتعة عموم من وجه والاخير معتضد بالكتاب وظاهر عمل الاصحاب لكنا
لكن الظاهر من الرواية هو وروده في المعاوضات الصرفة كالبيع والاجارة ونحوهما بل ظاهر
الاصحاب ايضا انهم فهموا ذلك قال الشهيد ره في القواعد النهي عن الغرر والجهالة كما جاء في الخبر من نهيه
عن الغرر وعن بيع المجهول فقضية كلام الاصحاب تختص بالمعاوضات المحضة كالبيع فهيهنا اقسام
ثلاثة الى ان قال الثالث تعرف العوض الاهم فيه امر وراء المعاوضات كالنكاح فان المقصود
الذاتي فيه هو الالفة والمودة لتحصيل التحصين من القبائح وتكثير النسل لكن قد جعل الشرع فيه
عوضا لقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم واتوا النساء صدقاتهن نحلة فبالنظر الى الاول جاز تجريده
عن المهر وجهالة قدره وبالنظر الى الثاني امتنع فيه الغرر الكثير كالتزويج على عبد آبق غير معلوم او بعير
شارد غير معلوم ونحوه ثم قال الاصحاب لو تزوجها على خادم او بيت كان لها اوسط لقلة الغرر فيه
الى اخره قال لا يقال ان المتعة ليست مثل النكاح الدائم لان المهر ركن فيها وهن مستاجرات
كما في الاخبار لانا نقول كون المهر ركنا فيه لا يوجب جعلها من المعاوضات الصرفة لان عمدة العوض
فيها التمتع والتلذذ وهو يحصل من الطرفين بل ربما كان في جانب المراة اكثر فليس الغرض محض العوض
المالي ولا ريب ان اطلاق المستاجرة عليها مجاز بشارة الى علة جواز تكثيرهن وعدم الانحصار في
الاربع فلاحظ مسائل المتعة واحكامها ومسائل الاجارة واحكامها تريها متباينة الا في قليل من
الاحكام وذكر وجوه المباينة وايضاح كون ذلك مجازا يحتاج الى تطويل لا يخفى عنه ملاحظة مظانها
هذا كله مع ان المراة اذا عرفت من حال الزوج عدم المضايقة عن النفقة فلا ريب انه يندفع به
الغرر والسفه مع ان ما ذكر في وجه الاشكال لم يستثن ما لو كانت المراة غنية لا تبالي باخذ
النفقة فيهدم اساس الاشكال فان الاعتماد على المال الذي بيدها ازيد من الاعتماد على الزوج
الباذل للنفقة غالبا بل الاعتماد على ذلك اوثق غالبا ولئن جعل مبنى الاشكال لزوم العسر والحرج
والضرر المنفيات فمع انه غير ظاهر من الاشكال المذكور هنا فانه منع لزومه غالبا ولا قائل بالفرق

الاول نظر [illegible]

لكن ما دل على الجواز واللزوم اقوى كما اشرنا مع لكن غاية ما يقتضيه نفي العسر والحرج هو ثبوت الخيار
في الفسخ واين هذا من البطلان ولم يقل به احد مضافا الى ما ذكرنا من المعاوضة بمثل عدم علم الزوج
بعدم استحقاقه خدمة الزوجة وارضاعها لولده وغير ذلك مع لكن نفي مثل هذا العسر والضرر غير
معلوم من الادلة وبالجملة الظاهر انه لا اشكال في صحة العقد اذا علمت المرأة بذلك واعتمدت
على كون الزوج باذلا للنفقة او على غناها بل واذا وطنت نفسها على التكسب والاعسار
ايضا ولا يلزم من ذلك سفه ايضا ولذلك يجوز انشاء الاصداق باقل ما يتمول وكذلك الاظهر
الصحة فيما لم تعلم بذلك ثم علمت سواء كان الزوج عالما بجهلها ام لا لعدم الدليل على البطلان
كما عرفت ومقتضى عمومات الكتاب والسنة هو ذلك نعم الاحوط هنا اعلامها بذلك
ثم اما ترضى بذلك او تشترط النفقة في ضمن العقد بحيث يرفع الجهالة ويدل على ما ذكرنا عمل
المسلمين في الاعصار والامصار من دون نكير وعدم تعرض الفقهاء لذكر ذلك في كتبهم وكيف
كان فليس لها وجه مطالبة الفسخ ولا النفقة ولا يسمع دعويها انها ما رضيت بالعقد الا
بنية اخذ النفقة فان العقود لا تقيد بالنيات بل يحمل على اطلاقها كما صرحوا به وانما يختلف
عن اطلاقها بالتعاهد بين المتعاقدين او ذكر القيد في العقد وهو المسمى بالشرط هذا كلام وقع
في البين فلنرجع الى اصل المقصد ونقول انما ايضا انه للشرط قسط من الثمن فاذا بطل يجهل
الثمن فيبطل العقد حجة القول الاخر ان المتبع شرعا هو الشرط دون العقد وان كلا
من العقد والشرط منفك عن الاخر والتراضي وقع بكل واحد منهما وهو مردود بمنع التفكيك و
عدم تعلق القصد بكل منهما منفردا هذا ولكن اصحاب القولين حكموا بصحة عقد النكاح مع اشتماله
على الشرط الفاسد بل ادعى في المسالك الاجماع عليه وهو مشكل لما ذكرنا من الاصل فان ثبت
الاجماع فهو والا فلا وجه له وفي ثبوت الاجماع ايضا اشكال لوقوع الخلاف فيه ايضا فيما خالف
مقتضى العقد وذكروا مواضع اخر اختلفوا فيه ايضا نعم ورد الاخبار في بعض الشروط
الفاسدة حاكمة بصحة العقد مع بطلان الشرط فالاولى الاقتصار على ما ورد فيه الاخبار
او ثبت الاجماع وبالجملة فلا يتم في النكاح ايضا قاعدة يعتمد عليها في هذا المطلب
اذا اشترطا ما وافق الشرع فان سلم فهو وان لم يسلم للمشترط فقالوا انه يفيد التخيير
بين فسخ العقد المشروط فيه وامضائه وذلك الذي سموه في جملة الخيارات بخيار

الاشتراط

الاشتراط وكلامهم في مسائل البيع ظاهر في عدم الخلاف في ذلك ولم نقف في مسائل النكاح على تصريح بذلك
في الشروط الجائزة الا في بعض صور التدليس مثل ما لو تزوج امرأة على انها حرة فظهرت امة فله الفسخ او
تزوجت على انه حر فظهر عبدا فلها الفسخ وكذا لو شرط كونها بنت مهيرة فظهرت بنت امة فله الفسخ
وكذلك لو شرطها بكرا فظهرت ثيبا واستدلوا في الجميع بان ذلك هو مقتضى الشرط وكلامهم ذلك يقتضي
ثبوت الخيار والفسخ في جميع صور الشرط الجائز ولا يذهب عليك لكن ذلك لا ينافي اتفاقهم على عدم خيار الشرط
في عقد النكاح فان الظاهر لكن مرادهم هنا نفي خيار الشرط لا خيار الاشتراط والمراد بخيار الشرط هو الخيار الحاصل
بشرط الخيار لا الخيار الحاصل من جهة عدم سلامة الشرط قولــه ويشكل ما ذكروه بان اراد المتعاقدان
بالشرط مجرد الالزام والالتزام واثبات الحق لا جعل العقد اللازم متزلزلا وقد ذكرنا في اول البحث لكن ارادة مجرد
الالزام والالتزام من الشرط اعم فائدة من ارادة ذكر ما ينتفي المشروط بانتفائه ولكن كان ذلك اكثر افراد
القسم الاول فاطلاق القول بان عدم سلامة الشرط يستلزم الخيار للمشروط غير موجه ثم انهم اختلفوا في
وجوب الوفاء بالشرط الجائز على اقوال احدها الوجوب وليس للمشروط له الفسخ الا مع تعذر تحصيل الشرط
فان امتنع المشروط عليه عن الشرط ولم يمكن اجباره عليه رفع امره الى الحاكم ليجبره عليه لكن كان مذهبه ذلك فان
تعذر فله الفسخ ودليل هذا القول عموم اوفوا بالعقود والمؤمنون عند شروطهم وغيرهما من الادلة و
سيجيء بعض الاخبار وقيل لا يجب على المشروط عليه الوفاء به وانما فائدة الشرط جعل العقد عرضة للزوال
عند فقد الشرط ولزومه عند الاثبات به تمسكا باصالة عدم وجوب الوفاء وانت خبير بما فيه فان ه
الاصل لا يقاوم الدليل وللشهيد ره تفصيل ثالث وهو لكن الشرط الواقع في العقد اللازم لكن كان العقد
كافيا في تحققه ولا يحتاج بعده الى صيغة فهو لازم لا يجوز الاخلال به كشرط الوكالة في عقد الرهن ونحوه وان
احتاج بعده الى امر اخر وراء ذكره في العقد كشرط العتق فليس بلازم بل يقلب العقد اللازم جائزا و
جعل السر فيه لكن اشتراط ما العقد كاف في تحققه كجزء من الايجاب والقبول فهو تابع لهما في اللزوم والجواز و
اشتراط ما سيوجد امر منفصل عن العقد وقد علق عليه العقد والمعلق على الممكن ممكن وبهذا يندفع التعجب
من اشتراط الجائز في اللازم يجعل الجائز لازما واشتراط اللازم في اللازم يجعل اللازم جائزا وانت خبير بان ذلك
ايضا مخالف للعمومات وادلة اللزوم تشملهما جميعا نعم لما ذكره من التفصيل وجه لو اشترط التعليق حين
العقد بان يكون مقصود المتعاقدين كون العقد متزلزلا موقوفا على اتيان المشترط عليه بالشرط باختياره
ولا كلام فيه وهو يرجع الى شرط الخيار وليس من الخيار الناشئ من الشرط في ضمن العقد في شيء وكذلك الكلام

في القول الثاني وبذلك اتضح ان دليل ثبوت خيار الفسخ عند عدم حصول الشرط ليس من جهة التعليق حتى يستلزم
انتفاء المعلق عليه انتفاء المعلق بل لان التراضي في العقد على سبيل اللزوم والاستمرار الا مع تحقق الشرط فمع انتفائه
لهما الرجوع الى ما لهما وقد اشرنا الى ذلك سابقا ثم ان ما ذكرنا من الاقوال الثلثة ذكروه في كتاب البيع واما في مسائل
النكاح فلم اقف على خلاف في وجوب الوفاء بالشرط مطابقا للآيات والاخبار عموما وخصوصا بل
ادعى الاجماع عليه غير واحد مع نسق الكلام في الشرط واحد في الجميع وليس لك ان تقول ان الفارق هو عدم
ثبوت خيار الشرط في النكاح بخلاف غيره لما اشرنا سابقا من الفرق بين خيار شرط الخيار والخيار الحاصل
من فقد الشرط ولان الظاهر منهم ان الاول انما هو الذي نفوه في النكاح مع انه لا منافاة بين وجوب الوفاء
بالشرط وثبوت الخيار بعد تعذره وبالجملة امر هذه المسئلة لا يكاد ينتظم في سلك قاعدة والقاعدة تقتضي
مساواتها للبيع وغيره ثم اعلم ان هذه الاقوال الثلثة هي المذكورة في عبارات جماعة منهم ولكن الذي يظهر
عندي الان ان يقال انه يجب على المشروط عليه الوفاء بالشرط لعموم المؤمنون عند شروطهم بل وعموم اوفوا
بالعقود فان ذلك هو مقتضى عقد البيع اللازم بالاصل والمفروض ان الشرط صار جزء من احد العوضين فيصير
لازما وللمشروط له الزامه واجباره ايضا ولو بالرفع الى الحاكم لانه حقه ويجوز له استيفاء حقه واما وجوبه عليه
اذا امتنع المشروط عليه فلا دليل عليه فان كان المشروط له راضيا بانفساخ المعاملة والرجوع الى عوضه
والمفروض انه لا مانع له من قبل المشروط عليه لان التقصير من جانبه فلا دليل على وجوب اجباره عليه فان
قلت الدليل هو اصالة لزوم البيع مثلا وعموم اوفوا بالعقود فيجب على المشروط له ايضا ابقاء البيع على
حاله والوفاء على مقتضاه خرج ما خرج من مقتضاه فيما لم يتمكن من تحصيل الشرط ولو بالاجبار وبقي الباقي قلت اي
دليل دل على رجوع المشروط له الى الخيار والفسخ بعد امتناع الاجبار وعدم الامكان ولا نص على ذلك
ولا دليل مع ان مقتضى البيع اللزوم فان قلت دليله انتفاء الشرط ومقتضى انتفائه انتفاء المشروط
قلت لا تعليق هنا بالفرض فانه عقد وشرط لا عقد بشرط بل غاية ما يوجب ججه هذه المقالة
هو ما اشرنا اليه في المتن من ان الاصل عدم انتقال كل من العوضين عن صاحبه الى الاخر الا ان يثبت
الانتقال ولم يثبت الانتقال الا في صورة تحقق الشرط فلما لم يتحقق الشرط فيما كان فرجع المشروط
له الى ماله ان اراد وامقتضى هذا الاصل الاكتفاء في الخيار والرجوع بامتناع المشروط عليه وعدم
اتيانه بالشرط لانه هو مقتضى ذلك الاصل ولم يثبت اشتراط ازيد من ذلك فالاصل بقاء تسلط
المشروط له على عوضه ولم يثبت من عقد البيع المشروط بهذا الشرط بطلان تسلطه عليه
في مثل ذلك الحال بل انما اثبت الانتقال لو اتى المشروط عليه بالشرط ولم يأب عنه ولم يدل دليل

على اشتراط

٧٩

على اشتراط ابقاء الاصل لعدم التمكن من تحصيل الشرط ولو بالاجبار ولو اولنا هذا الشرط وارجعناه
الى التعليق بان يقول القائل بعتك هذه القرية بالف وشرطت عليك ان تبيعني فرسك بمائة معناه
ان استمرار هذا البيع معلق على حصول بيع الفرس فغاية ما يسلم من ذلك ايضا ان استمرار بيع القرية و
استدامته بمقتضاه معلق على بيع الفرس بمعنى ان المشتري ان لم يبع الفرس ارجع البايع الى قريته
ان اراد لا بمعنى انه اذا لم يتحقق بيع الفرس في نفس الامر ولم يكن تحصيله ارجع الى قريته وعبارة الشهيد
الثاني في شرح اللمعة لا ينافي المعنى الذي ذكرناه والظاهر منه دلالته على ما ذكرناه عبارة الكفاية ولكن عبارة
المسالك ظاهرة في وجوب تحصيل المشروط له للشرط اذا امتنع المشروط عليه وعبارة المفاتيح اصرح
منه في ذلك ولم احقق دليل هذا القول وعبارة الدروس كالصريح فيما ذكر قال يجوز اشتراط سائغ
في عقد البيع فيلزم الشرط من طرف المشترط عليه فان اخل به فللمشترط الفسخ وهل يملك اجباره
عليه فيه نظر انتهى وعلى هذا فالاقوال في المسئلة اربعة واقواها عندي هذا القول والظاهر عدم الفرق بين
عقد البيع وغيره من العقود فاذا صالح الزوجة مثلا مع زوجها صداقها بذهب مصنوع وشرط عليه ان
يعطيها في رأس الشهر الاتي فاذا ذهب من الشهر الاتي يوم ولم يعطها تتسلط على فسخ المصالحة والامر
هنا اظهر لعدم التمكن من الشرط فيما يمكن فيه رأسا لانقضاء وقته فتدبر المشهور ان الذي يعتد به
من الشرط انما هو ما يذكر بين الايجاب والقبول بحيث يكون جزء منهما مثل ان يقول بعتك هذه القرية بالف
درهم وشرطت عليك ان تبيعني فرسك بمائة دراهم ثم يقبل المشتري البيع والشرط بل الظاهر عدم
الخلاف في ذلك فلا يعتبر ما تقدم ذكره على العقد او تأخر وما يظهر من الشيخ في النهاية من الاكتفاء بما ذكر بعد
العقد فلا يبعد ان يكون مراده ما ذكر بعد الايجاب كما ذكره المحقق السيد محمد ره في شرح النافع وقال فلا يتحقق
الخلاف في المسئلة وعلى ذلك ينزل ما في خبار الدالة على ذلك ايضا واما ما صاحب ما وقع في متن العقد فلا ريب
في صحته اتفاقا ويشمله عموم الادلة وهو اظهر افراد الشرط وهو هو على وجه وهو ارادة التعليق من
الشرط كما اشرنا سابقا انه لا هو الاكثر واما عدم اعتبار ما تقدم فلعله هو الاجماع ومنع صدق الشرط
عليه بالتقريب المتقدم وللاخبار الكثيرة المصرحة بان الشرط انما هو بعد النكاح المؤولة بما بعد الايجاب
كما اشرنا بل ظاهر رواية ابن بكير هو ذلك قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا اشترطت على المرأة شروط
المتعة فرضيت واوجبت التزويج فان ورد عليها شرطك الاول بعد النكاح فان اجازته فقد جاز
وان لم تجزه فلا يجوز عليها ما كان من الشرط قبل النكاح ونقل المحقق في الشرايع عن بعض الاصحاب القول بلزوم
اعادة الشرط بعد العقد وان ذكره في العقد ولعله نظر الى هذه الرواية وهو بعيد ثم ان هذا الكلام في البيع
انما يتم ان لم نقل بكفاية المعاطاة بيعا وان قلنا به كما هو الاظهر فالظاهر ان ذكر الشرط اولا ثم المعاطاة على وجه

يعلم منه العقد على الشرط المذكور فهو كاف وكذلك غيره مما يجري فيه المعاملة في ذكر نبذة
من الاخبار الواردة في هذا الباب عموما وخصوصا مثل قوله عليه السلام المؤمنون عند شروطهم الا كل شرط خالف
كتاب الله والمؤمنون عند شروطهم الا من عصى الله وقد يستشكل في دلالته على الوجوب وربما يحمل على
الاستحباب لوجه فان الظاهر انها جملة خبرية الوجوب واحتمال المدح والوصف كما في قوله تعالى
كانوا قليلا من الليل ما يهجعون وبالاسحار هم يستغفرون ومثل قوله عليه السلام المؤمن اذا وعد وفى فظاهر الاستثناء فان
المؤمن لا ينبغي ان يشترط ما يخالف كتاب الله حتى يكون من صفته عدم الوفاء به ومقتضى الاحتمال
المذكور انه يشترط المخالف للكتاب لكنه لا يفي به وهو كما ترى واما اذا اردنا منه الحكم بالوجوب
فلا حزازة فيه اصلا مع ان الوارد في كثير من الروايات المسلمون عند شروطهم فيكون الاحتمال المذكور
فيه اضعف مضافا الى ان قوله عليه السلام الا من عصى الله على تقدير ارادة المدح مستثنى متصل عن المؤمنين
ومقتضاه لزوم العصيان لمخالفة الشرط وهو معنى الوجوب وكذلك لو اريد به الحكم وجعل مستثنى
منقطعا وان اريد به الا من عصى الله في الشرط بان شرطا خالف الكتاب فهو ايضا لا يناسب المدح
ويرد عليه ما سبق ولا حزازة عليه مع ارادة الحكم هذا مع ان فهم العلماء عصرا بعد عصر في جميع ابواب
الفقه اعظم شاهد على ذلك ولم نقف على من قدح في ذلك بل الظاهر منا ويظهر من بعض الاخبار المذكورة
فيه هذا اللفظ في بعض الشروط وحملهم على الاستحباب لان الاصل فيه الوجوب كما سيظهر لك
ويظهر من بعض الاخبار الآتية ايضا ان المراد منه الوجوب وقد مر رواية اسحق بن عمار الدالة على
ذلك ثم ان لفظ الشرط لم يثبت فيه حقيقة شرعية يحمل عليه وقد ذكرنا ان ما له حقيقة عرفية الالزام
والالتزام او ما ينبئ باشتراط المشروط فيشكل كلما التزمه مؤمن من وعد او عهد او نذر او
غير ذلك ومنها الالتزام في ضمن العقد سواء علق لزوم واستمراره عليه ام لا ومن طريق الخاصة
ما رواه الكليني والشيخ في الصحيح عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول من اشترط
شرطا مخالفا لكتاب الله عز وجل فلا يجوز ولا يجوز على الذي اشترط عليه والمسلمون عند شروطهم
فيما وافق كتاب الله جل وعز وما رواه الشيخ ايضا والصدوق في الصحيح عنه عن ابي عبد الله عليه السلام
قال المسلمون عند شروطهم الا كل شرط خالف كتاب الله جل وعز وما رواه الشيخ في الصحيح عن
عبد الملك بن عتبة قال سألت ابا الحسن موسى عليه السلام عن الرجل ابتاع منه متاعا على ان ليس على منه
وضيعة هل يستقيم هذا وكيف يستقيم وحد ذلك قال لا ينبغي وعن جميل بن دراج عن بعض اصحابنا عن احدهما
عليهما السلام في رجل اشترى جارية وشرط لاهلها ان لا يبيع ولا يهب ولا يورث قال يفي بذلك لهم الا الميراث

وروى الكليني في الحسن ما يقرب منه وزاد فيه وكل شرط خالف كتاب الله عز وجل فهو رد وقد عرفت
انهم ذكروا من جملة الشروط الغير الجائزة عدم البيع والهبة مع استشكال العلامة وذكروا ان وجهه
لعله ملاحظة هذه الرواية والظاهر ان هذه الشروط لا ينافي مقتضى العقد وليست مخالفة للسنة
الا عدم الايراث فانه امر قدره الشرع لا يصح اشتراط عدمه وصحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام في
رجل تزوج امرأة وشرط لها ان هو تزوج عليها امرأة او هجرها او اتخذ عليها سرية فهي طالق
فقضى في ذلك ان شرط الله قبل شرطكم فان شاء وفى لها بالشرط وان شاء امسكها واتخذ عليها
ونكح عليها وقوله طالق الظاهر انه صح للزوج المشروط لها كما لا يخفى وظاهر الخبر ان الشرط هو
عدم التزويج والتسري وطلاق الزوجة مبني على هذا الشرط والكلام في فساد هذا الشرط
قد مر وفساد اليمين ايضا واضح ولو جعل الطلاق شرطا فيتم ايضا لان الطلاق المعلق ايضا
فاسد كما لا يخفى والظاهر من الرواية هو الاول وصحيحة الاخرى عنه عليه السلام قال قضى علي عليه السلام في رجل تزوج
المرأة واصدقها واشترطت ان بيدها الجماع والطلاق قال خالفت السنة ووليت
الحق من ليس باهله قال فقضى علي عليه السلام ان على الرجل النفقة وبيده الجماع والطلاق وذلك السنة و
صحيحة الاخرى عنه عليه السلام قال قضى علي عليه السلام في رجل تزوج المرأة الى اجل مسمى فان جاء بصداقها الى اجل
مسمى فهي امرأته وان لم يجئ بالصداق فليس له عليها سبيل شرطوا بينهم حيث انكحوا فقضى
ان بيد الرجل بضع امرأته واحبط شرطهم والظاهر ان هذا الشرط مندرج تحت خيار الشرط
المتفق على فساده في عقد النكاح ورواية زرارة قال كان الناس بالبصرة يتزوجون سرا
فيشترط عليها اني لا آتيك الا نهارا ولا آتيك بالليل ولا اقسم لك قال زرارة وكنت
اخاف ان يكون هذا تزويجا فاسدا فسألت ابا جعفر عليه السلام عن ذلك فقال لا بأس به يعني التزويج
الا انه ينبغي ان يكون هذا الشرط بعد النكاح ولو انها قالت له بعد هذه الشروط قبل التزويج
نعم ثم قالت بعد ما تزوجها اني لا ارضى الا ان تقسم لي وتبيت عندي فلم يفعل كان آثما
وصحيح ابي العباس عن الصادق عليه السلام في الرجل يتزوج المرأة ويشترط لها ان لا يخرجها من بلدها
قال يفي لها بذلك او قال يلزمه ذلك ورواية ابن ابي عمير قال قلت لجميل بن دراج
رجل تزوج امرأة وشرط لها المقام بها في اهلها او بلد معلوم فقال قد روى اصحابنا
عنهم عليهم السلام ان ذلك لها وانه لا يخرجها اذا اشترط ذلك لها ورواية ابراهيم بن محرز قال سألت

ابا جعفر ع رجل وانا عنده فقال رجل قال لامرأته امرك بيدك قال انى يكون هذا والله يقول
الرجال قوامون على النساء ليس هذا بشيء وموثقة منصور بن يونس قال قلت لابي الحسن ع
وانا قائم جعلني الله فداك ان شريكا لي كانت تحته امرأة فطلقها فبانت منه فاراد مراجعتها
فقالت المرأة لا والله لا اتزوجك ابدا حتى تجعل الله لي عليك ان لا تطلقني ولا تتزوج علي قال
وقد فعل قلت نعم قد فعل جعلني الله فداك قال بئس ما صنع وما كان يدريه ما يقع في قلبه في جوف
الليل والنهار ثم قال اما الان فقل له فليتم للمرأة شرطها فان رسول الله ص قال المسلمون
عند شروطهم الحديث ويقرب منه رواية الاخرى وحملها الشيخ على الاستحباب ثم وجهها بان ذلك
نذر يجب الوفاء به وجوز في الاستبصار حملها على التقية لموافقتها للعامة فلنكتف بذكر
هذه الاخبار وعليك بملاحظة كتب الاخبار فان استقصاءها مما لا يسعه هذه الرسالة فتحصل
ان الاصل في المسألة عموم قوله تعالى اوفوا بالعقود ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد
الفريضة وعموم قوله ع المؤمنون عند شروطهم فما ثبت مخالفته لمقتضى العقد بحيث اخرج
العقد عن وضعه او حصل الشك بسببه في تحقق ماهيته عرفا او حرمته شرعا ومخالفته
للسنة فالحكم بفساده وما ثبت موافقته لها فالحكم بصحته وما شك في مخالفته للسنة
فالحكم بجوازه وكذلك ما شك في مخالفته لمقتضى العقد من غير مدخليته في ماهيته واما ما يرد
عليك من الاجماعات المنقولة والاخبار الدالة على الجواز فيما هو محتمل لمخالفة
مقتضى العقد او على المنع فيما ظاهره الجواز والموافقة للسنة و
لم يخالف مقتضى العقد فاجعلها مخصصا للقاعدة مع
مفادتها لما يجب السند والدلالة من
الاعتقاد والله ولي العصمة و
الرشاد وكتبه الفقير
الحقير كثير التقصير المحتاج
الى ربه الكريم حسين
ابن ابراهيم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله والصلوة والسلام على اهلها مسألة هل يجوز المعاملة الربوية بشرط القرض او بالعكس ام لا
وهل يجوز القرض بشرط البيع المشروط بالخيار للبائع اذا رد مثل الثمن في مدة معلومة ومع ذلك
فهل يجوز للبائع استيجار المبيع المذكور من المشتري في ايام الخيار المذكور ام لا وهل يجوز اجارته من غير
البائع بدون اذنه ام لا وهل يجوز له بيعه في ايام خيار البائع ام لا الجواب تحقيق المسألة يتوقف
على رسم مقدمات الاولى ان ما يتوقف على بيان الشرع انما هو الحكم الشرعي وموضوعه الذي
يكون من قبيل العبادات واما غيرها فيرجع فيه الى العرف واللغة وغيرها على التفصيل المحقق في الاصول
وعلى هذا فلفظ البيع والربوا وامثالها مما يرجع فيها الى اللغة والعرف والتحقيق في ما دار الامر
بينها لعدم ثبوت عرف خاص الرجوع الى العرف العام ومع عدمه فالى اللغة واختلف الفقهاء
في ان الربوا هل هو بيع مشتمل على الزيادة في المتماثلين او مطلق المعاملة المشتملة على ذلك و
يظهر من بعضهم كالمحقق في مبحث الربوا انه بيع مشتمل على الزيادة او قرض بشرط الزيادة كما يظهر من الذي
عرفه به في المسالك وتعميمه لسائر المعاملات هو الظاهر الاكثر وهو مختار المحقق في كتاب الغصب و
لما كان الحقيقة الشرعية فيه غير ثابتة والعرف غير محدود فالذي يمكن ان يستدل له من جانب الاكثر
ان الربوا في اللغة هو مطلق الزيادة قال الله تعالى فلا يربوا عند الله والاصل عدم النقل فكل زيادة
حرام الا ما اخرجه الدليل لعموم ادلة تحريم الربوا ومما يؤيده ايضا ذكر علة تحريم الربوا في
الاخبار منها حسنة هشام بن سالم عن الصادق ع قال انما حرم الله الربوا لكيلا يمتنع الناس
عن اصطناع المعروف وفي معناها رواية سماعة وغيرها فلو كان الربوا مخصوصا بالبيع لم يحصل
امتناع الناس عن ترك المعروف لانهم حينئذ يتركونه باختيار تحصيل الزيادة في قالب الصلح او
الهبة المعوضة او غير ذلك ويؤيد عدم الاختصاص بالبيع كما ورد في الاخبار الدالة على حرمة القرض
بشرط النفع وعموم بعض الروايات مثل ما في صحيحة عمر بن يزيد عن الصادق ع يا عمر قد احل الله
البيع وحرم الربوا فاربح ولا ترب قلت وما الربوا قال دراهم بدراهم مثلان بمثل فانه يعم جميع
المعوضات ومثل هذا الاطلاق في الروايات كثير ويؤيده ايضا الاخبار الدالة على عدم جواز
تقبيل الحنطة بالدقيق على الطحان والسمسم بالشيرج على العصار متفاضلا واما تاييد ذلك بما في
اخر صحيحة يعقوب بن شعيب من قوله ع الربوا رباءان ربا يؤكل وربا لا يؤكل فاما الذي يؤكل

ابام

فهو هدية يأخذ الرجل تريد الثواب فلا يربوا عند الله واما الذي لا يؤكل فهو ان يدفع الرجل الى الرجل عشرة
دراهم على ان يرد عليه اكثر منها فهذا الربوا الذي نهى الله عنه ففيه ضعف اذا اطلاق الربوا على هذه
الهدية لعله مجاز اذ الظاهر اعتبار المثلية في الربوا المتداول في السنتهم والمذكور في الاخبار و
الممنوع في الايات معتبر والهدية المذكورة لا يستلزمها مع ان الربوا الذي لا يؤكل الذي في الحديث ظاهر في
القرض او فيه وفي البيع لا غيرهما من المعاملات والذي يمكن ان يقال من جانب الاختصاص بالبيع او
بهو مع القرض انه الاصل والعمومات مثل قوله تعالى اوفوا بالعقود وغيره والناس مسلطون على
اموالهم وانه تجارة عن تراض بالقرض خرج الربوا البيعي بالاجماع او هو مع القرض فبقي الباقي والذي
يقوى في نفسي بعد ملاحظة الاطراف شموله لكل ما يتعلق به معاملة المثلين متفاضلا اذا تعلق الغرض بتلك
المعاملة اولا وبالذات سواء كان بيعا او قرضا او صلحا او هبة معوضة او غير ذلك مثل الزيادة في
المال بازاء زيادة الاجل في الدين كما يستفاد من الاخبار ذلك فالاقتصار على البيع قول ضعيف جدا ولذلك
عدل عنه المحقق في كتاب الغصب مع انه في كتاب البيع ايضا لم يقتصر عليه بل ادخل القرض فيه ايضا
وسيجي تمام الكلام فيما يتعلق بخصوص تلك الادلة المذكورة للطرفين الرابع انهم قالوا بحرمة القرض بشرط
النفع او بشرط الزيادة على اختلاف عباراتهم والظاهر انه لا خلاف فيه بينهم وقد وقع الاشكال لبعضهم في
حرمة الشرط اذا كان معاملة محاباتية من جهة اشعار بعض الاخبار بجوازه وهو ما نذكره في مسئلة
الثانية وسيجي ان الحق عدم الجواز ويمكن منع ذلك من جهة انه ربا لانه معاملة المثلين مع التفاضل
ولو كان الفضل من غير جنسهما لعدم اشتراط الاتحاد في حقيقة الربوا ويمكن المنع عن حرمته من جهة
خصوص الاخبار والاظهر بالنسبة الى ما ذكرنا من اعتبار القصد اولا هو الثاني ويظهر لك ما ذكرته
بانا لو فرضنا معنى الشرط فان جعله بعوض مطلق الذكر كما يستفاد من بعض الاخبار بان يجعل جزءا احد العوضين
فهو ربا صريح واما ان جعل شرطا في ضمن عقد القرض فلا دليل على حرمته من جهة الاخبار ولكن لا تتم
الدلالة الالتزامية التبعية فهو يستلزم حرمة جميع الحيل المستند منها لاخذ الزيادة وهو خلاف
الاجماع الثالثة لا ريب ولا شك في حلية بعض الحيل المقتضية لجلب النفع والزيادة ولم نعرف فيه
خلافا ولكن يظهر من كلام بعض الاواخر القدح في كثير منها ومنهم استادنا المحقق العلامة ادام الله
بقاءه حيث كتب رسالة في حرمة القرض بشرط المعاملة المحاباتية وجوه الاستدلال في المسئلة
والادلة وتمام هي في بيان ادلة حرمة الربوا وتمسكوا به على ذكر ما يستلزم حرمة المعاملة المحاباتية

بشرط

بشرط القرض ايضا ويلزمه حرمة سائر الحيل ويظهر من المحشي فيلزم قولينا المحقق الاردبيلي ره والحق
خلافه نعم يمكن القول بالكراهة من جهة تلك الادلة ولا بأس به في جملة ما ذكر في الاستدلال على حرمته
علة هو الاخبار الدالة على تحريم الربوا انه هو لئلا يمتنع الناس عن اصطناع المعروف بعين القرض الحسن
وانت خبير بما فيه لان ترك اصطناع المعروف بعين القرض الحسن ليس بحرام مطلقا وحتى لو تمكن
لرفع حاجة المؤمن فهي بنوع من المعاملات الصحيحة الشرعية فلا ارفع غاية الامر كونه مكروها وصيرورة الوقوع
في الكراهة علة للحرمة غير معقول بل الشايع الكثير الوقوع في الشريعة هو جعل الخوف عن الوقوع في الحرام
علة للكراهة كما علل كراهة الصيرفة بخوف الوقوع في الربوا وبيع الاكفان بحب موت المسلمين
وهكذا مع انه يمكن التخلص عن الربوا بالحيل الاتفاقية التي لا يمكن انكار جوازها فيعدل من القرض الحسن
اليها ولا غائلة نعم لو فرض انحصار اعانة الغير في القرض بان لا يمكن رفع حاجته الا من جهة معاملة او
حيلة والقرض ايضا لا محالة يلزمه الاعانة فيتردد الامر بين القرض الحسن والقرض الربوي فحرمة
اختيار القرض الحسن وحليته يوجب تركه ولكن هذا الفرض للروايات عن ظاهرها فان ظاهرها
تعليل حرمة ماهية الربوا بذلك لا فرد خاص منه مع ان الظاهر من الاخبار المعللة ان المنع من الربوا يرجع
الى العبيد فكأنه قيل اذا اقرضتم فلا تعطوا مع طلب الزيادة بل اعطوه مثلا بمثل وهذا ليس المعنى
الحقيقي للتعليل بل معناه ح ان المراد من تحريم الربوا الترغيب الى القرض الحسن يعني لا تفعلوا هذا وافعلوا
ذاك لا لا تفعلوا هذا لاجل ان تفعلوا ذاك سلمنا ان المراد ان الربوا لما كان قد يوجب الوقوع في
ترك المعروف فهو حرام فكل كل معاملة قد يوجب ذلك لكن الفرق بين هذه العلة وبين ما دل
على حلية مطلق القرض والبيع عموم من وجه والاصل ونفي العسر والحرج والشهرة في الحيل المجوزة
يرجح الجواز والا فلا ان يقال في توجيه تلك الاخبار ان هذه العلة من باب الداعي والمعروف و
لا يجب ان يطرد بل هو لبيان الحكمة الداعية على تشريع الحكم واحداثه وان كان الارادة بعد ذلك
من جهة حماية الحمى كزوال رياح الاباط في غسل الجمعة وعدم اختلاط المياه في العدة فليس ذلك
من باب المنصوص العلة حتى يتعدى عنه الى ما اجد فيه العلة ومن جملة ما ذكر ما رواه الصدوق عن
امير المؤمنين ع انه قال ايها الناس الفقه ثم المتجر ثلثا ثم قال فان هذه الامة للربوا فيها اخفى من
دبيب النمل فلو كان الربوا منحصرا في الفرد الجلي المتعارف بين العوام فلا يبقى للحديث معنى
وكانه لا يجوز ارتكاب الحيلة في تحليل الربا الذي ورد فيه ايضا انه له دبيبا اخفى من دبيب النمل

وهو الشرك الخفي بالله تعالى ولا يمكن تحليله بوجه من الوجوه فلك ما كنا فيه وفيه ان الربا الذي هو الشرك الخفي
هو حقيقة واحدة لا يمكن تغييرها وهو الفضل لاجل ان يراه الناس ويمدحونه بخلاف الربا فانه قسم من اقسام
طلب الزيادة في المال وليس نفس طلب الزيادة نفس الربا حتى لا يمكن تحليله بالحيلة بل هو قسم خاص
منه وذلك كالزنا والنكاح والسفاح فالتمتع من المراة يمكن بوجوه عديدة بعضها حلال وبعضها حرام و
المطلب هو ادراج في النكاح بل ربما لا يحصل فرق بين الزنا والنكاح الا بمجرد الصيغة اذا حصل التراضي
بينهما وعين اجرة للمراة بل وجميع حقوق الزوجية سوى العقد وحق توجيه الحديث اما بارادة التنبيه
على الافراد الغير المعروفة بحرمتها مثل معاملة اللبن بالسمن والغزل بالقطن والسمسم بالشيرج مثلا
وكذلك او من اجل عدم ملاحظة الداعي والقصد الواقعي في تبديل عقد بعقد فان الحيل المجوزة لتحصيل
الزيادة مثل عقد معاملتين في المثلين على تفاوت القيمتين ثم التبارئ بينهما واخذ الفضل او المعاملة
المحاباتية بشرط القرض وكذلك لان كان الداعي عليها هو الخوف عن الله والفرار عن الربا فلا ريب انه يعتقد
ان ذلك معاملة اخرى غير الربا وكذلك مقصده جزما خوفا عن النار فيصير فيه اجراء صيغة النكاح لمن
يمكنه الزنا سيما مع اجتماعه جميع ادات النكاح وشرائطه سوى الصيغة فيصحح ذلك الداعي وبالجملة
المعاملة عليه في غاية الدقة والخفاء وفيه تنبيه على انه لا بد ان يكون المقصود بالذات هو العقد الاخر لا ان
يكتفى بمجرد اللفظ او بمجرد الاخطار بالبال وان صعب عليك فهم ما قلته فلنمثل لك بمثال اخر وهو ان
ظالما يجبر احدا على طلاق زوجته لان ينكحها لنفسه مع ان ذلك المظلوم لا يرضى بذلك وله محبة شديدة
وعلاقة اكيدة بتلك الزوجة بحيث لا يرضى مفارقتها بلحظة لكن بعدما يتصور انه اذا لم يرض بالطلاق فلا يقع
الطلاق ويكون الصيغة لغوا ويأخذها الظالم وينكحها ويتصرف فيها ويدخل بها مع كونها زوجته وفي حبالته
فيجاهد نفسه ويريد طلاقها واقعا وحقيقة ليصح ويخرج من حبالته فهذا ليس بطلاق مكره بمعنى غير مريد
بل طلاق مكره بمعنى اخر والفرق بين الشهوة والنفرة والارادة والكراهة واضح فهذا معنى تحقق
الربا وكونه اخفى من دبيب النمل لكمال صعوبة تصحيح الداعي سيما مع عدم موافقة الشهوة و
النفرة ولا ريب ان العقود المختلفة والايقاعات التي لها مبتنية على مميزات معتبرة وفصول ذاتية
وتواردها في المواقع واتحادها في الثمرات لا يوجب رفع الاثنينية الا ترى انهم يفرقون من دعوى
الشفع بتبديل البيع بالصلح وان اتفقا في المورد واكثر الثمرات ولو من جهة الاشتراط بينهما كاثبات
الخيار واسقاطه بالشرط وكذلك ذلك الكلام في النذر والعهد واشباه ذلك فاذا كان هذه التي تفاوت
بين العقود والايقاعات امورا حقيقية لا اعتبارية فاي مانع من اختيار احدها مكان الاخر لغرض

يتعلق

١٠٧

يتعلق بذلك دون الاخر ولكن لا بد في ذلك من ملاحظة الداعي وتصحيح القصد لا الاكتفاء بمجرد اللفظ ومجرد
الاخطار ولا استبعاد في ان يجعل الله تعالى حكم هذه الامور تابعا لقصد ما لما في نظر الظاهر اكثر الاحكام الالهية
مما لا يبلغه عقولنا قال الشهيد ره في القواعد وقع التعبد المحض في مواضع لا يكاد يهتدي فيها الى العلة
وعد منها وجوب طلب الماء للمتيمم وان علم عدم الماء وتحريم الربا ومع اشتماله على المطلقات المخصوصة يخرج
عن التحريم والتنفير فلا يحصل والحيل المجوزة في الشرع من هذا القبيل لا يعد ولا يحصى منها ما ذكروه في الفرار
عن دعوى المشتبه وهي كثيرة ذكرنا بعضها ومنها ما ذكروه في باب الدعاوى مثل الجواب بالاعم فلو ادعى
ملكا او دينا فيكفيه ان يقول لا يلزمني التسليم لجواز ان يكون الملك في يده باجارة او رهن ويخاف
لو اقر من المطالبة بالبينة ومنها الفرار عن الزكوة في جعل الدنانير والدراهم سبائك في اثناء الحول او في
اوله مع ان الشارع جوز الحيلة في الموضوع في بعض المواضع ايضا وان لم يمكننا النهي وزعمه مثل قوله تعالى خذ
بيدك ضغثا فاضرب به فلا بد فيما ندعي صحته من المعاملات من اثبات الدليل اما بدليل خاص يخرجه
عما اقتضى صحة تلك المعاملة او يثبت بطلانه او بادخاله في جملة الربا فنقول التوصل بشرط المعاملة المحاباتية
الى جعله نفس الربا من اجل تعميم الفضل والزيادة بما يشمل ذلك او من جهة الاخبار واما في صورة العكس
فلا شيء منها بثابت فيحكم بالصحة **الرابعة** لا ملازمة بين المعاملة المحاباتية بشرط القرض وبالعكس فما ذكره
في المختلف في مقام الاستدلال للمانعين عن الاول بقوله ولان البيع بالمحابات نفع وهو مشترط في
القرض فيجب ان يكون حراما لا وجه له اصلا بيان ذلك انا قد بينا لك ان المعاملات لا بد ان تكون مقصودة
ولا يكفي مجرد اللفظ وان كان لا يتم الا بالالفاظ الواقعة باللفظ او ما ناب منابه والمراد بالشرط ههنا هو
المذكور في ضمن العقد لا ما هو المنظور ومطمح النظر من حصول الانتفاع مطلقا فان طمع حصول النفع
من حيث هو ليس بحرام قطعا بل انه احرام منه اذا كان في غالب معاملة باطلة كالربا والمغصوب من
للمتدين المتشرع الهارب من الربا يصحح القصد والداعي على البيع فانه معاملة صحيحة سواء كانت بثمن
المثل او محاباتية وشرط القرض في ضمن المعاملة بعد ذكره بعد الايجاب لا يوجب صيرورة المعاملة
ربا لان المعوض فيه ليس لجامعة المثلين حتى يقال ان الشرط جزء لاحد العوضين فيلزم التفاضل
وبمجرد الشرط لا ينعقد عقد القرض بل يحتاج الى عقد جديد بعد عقد البيع والمعوض فيه ان المقترض حين
انشاء عقد القرض بعد البيع لا يشترط المعاملة في ضمن عقد القرض ليلزم الربا لان المعوض فيه
البيع قد حصل قبله وهذا واضح لا يخفى وقد ذكرنا مرارا ان كون القصد اولا على تحصيل النفع لا يستلزم

لحرمة اذا حصلت في ثالث عقد صحيح والمفروض ان العقد الصحيح ايضا مقصود وليس مجرد تعبير اللفظ سيما لو كان من الصلح فيجري في الاولى فرق بين ان يكون القرض شرطا في ضمن عقد البيع بثمن المثل او المحاباة والاول صحيح بالاتفاق فكذا الثاني والمراد دفع توهم الملازمة في الوهم هو تلازمهما الى رجحان بحسب الاتفاق ولان المقرض لا يعطي ماله لينتفع به الا والا ان يحصل له نفع وكذلك البائع لا يبيع ماله محاباة الا ان يحصل له مدد واعانة وذلك لا يوجب كون كل منهما اذا وقع في الخارج واقعا بشرط الاخر بمعزل ان يكون المقصود في كل من العقدين اشتراط الاخر وانشاء العقد بحيث يصير كل منهما جزءا من احد العوضين في كل منهما و هذا ايضا واضح على من تامل وانما قصدنا ان المحرم والمبطل هو شرط الفضل وذكره في العقد كما دل عليه الاخبار المستفيضة لا مجرد الطمع الخامس من الحيل التي ذكرها للتخلص من الربا ان يبيع احدهما سلعته بصاحبه بجنس غيرها ثم يشتري الاخر بالثمن فيسقط اعتبار المساوات وكذا لو وهب سلعته ثم وهبه الاخر او اقرض كل منهما متاعه الاخر وتبارءا او تبايعا ووهبها الزيادة قال في المسالك ولا يقدح في ذلك كون هذه الامور غير مقصودة بالذات والعقود تابعة للقصود لان قصد التخلص من الربا انما يتم مع القصد الى بيع صحيح او قرض او غيرهما من الانواع المذكورة وذلك كاف في القصد اذ لا يشترط في القصد الى عقد قصد جميع الغايات المترتبة عليه بل يكفي قصد غاية صحيحة من غاياته فان من اراد شراء دار مثلا ليواجرها ويتكسب بها فان ذلك كاف في الصحة وان كان لشراء الدار غايات اقوى من هذه واظهر في نظر العقلاء وكذا القول في غير ذلك من افراد العقود وقد ورد في اخبار كثيرة ما يدل على جواز الحيلة على نحو ذلك انتهى والظاهر ان جواز الحيل المذكورة اجماعي فانهم ذكروها في كتبهم من دون نقل خلاف بين العلماء بعد نقل الحيلة الاولى في التذكرة حيث قال لو دعت الضرورة الى بيع الربويات متفاضلا مع اتحاد الجنس وجب توسط عقد بينهما فيباع الناقص بجنس مخالف ثم يشتري الزائد به لكل الافراد ذكره قال فروع الاول لا فرق بين ان يتخذ ذلك عادة اولا وبه قال الشافعي للاصل وقال مالك يجوز مرة واحدة ولا يجوز ان يتخذه عادة وهو غلط لما قدمناه فانه نظير منه في جوازه بعنوان الاعتياد ايضا حالا خلاف فيه الا من مالك فكيف بمطلقه ثم قال الثاني يجوز توسط غير البيع وذلك بان يقرض الزائد ثم يستقرض الاخر منه الناقص ثم يتبارءا او يتهب كل واحد منهما ماله لصاحبه او يبيع الصحاح بمثل وزنها من المكسرة ويهب صاحب المكسرة الزيادة منه فيجوز جميع ذلك سواء شرط في اقراضه وهبته وبيعه ما يفعله الاخر اولا خلافا

للشافعي

للشافعي فانه مسوغ مع عدم الشرط لا معه لنا قوله عليه السلام المؤمنون عند شروطهم اقول وتجويزه الشرط في الهبة مبني على عدم جريان الربا فيه كما هو مختاره واما في القرض فالظاهر جوازه مع القول الاصح من جريان الربا فيه ايضا فان هذا الشرط ليس زيادة في احد العوضين فان الظاهر تساوي الصحاح والمكسرة في القيمة غالبا والاغلب ان ذلك انما يتحقق في مثل الحنطة والشعير حيث يباع وزن مثلا بمثلين او اقل او في مثل الجيد والردي منهما فانه يرغب فيهم بلا حظون تفاوت القيمتين فلا يتحقق فضل من الجنسين اذ المفروض في القرض ان الفضل هو اقراض الجنس الاخر لا القدر الزائد منه وذلك مع ملاحظة كونه قرضا يستحق عوضه ليس نفع ولا زيادة على احد العوضين وذلك مثل شرط البيع بثمن المثل في ضمن القرض والظاهر انه لا خلاف لهم فيه ولان مرادهم من النفع المنهي عنه هو الزيادة التي لم تكن في مقابلة مثل وهو المفهوم منه عرفا ولذلك نقول بحرمة القرض بشرط المعاملة المحاباتية مع انه يمكن الخدشة في ادخاله في جملة النفع المنهي عنه ايضا لولا دلالة الاخبار على حرمته واحتمال كونه من الافراد الخفية التي عد في الحديث الاتي مما هو من قبيل دبيب النمل ومن جملة الحيل للتخلص من الربا ما ذكره العلامة في التحرير حيث قال ولو شرط الخيار في العقد حيلة على الانتفاع بالقرض لياخذ غلته في مدة انتفاع المقترض بالثمن ثم يرد بالخيار عند رد الثمن جاز وحل لانه الثمن الان به في مدة الخيار السادس لا خلاف بينهم في جواز التبرع بالزيادة سواء كان من نيتهما ذلك او لم يكن وانما المحرم هو الشرط فلو فرض انه اقرض ربويا وباع شيئا يسيرا باضعاف ثمنه في لفظ واحد من دون مشارطة فالظاهر الجواز ولكن كان المقام شاهدا على سبق الاقتضاء اذا قصد البيع الحقيقي لاجل التخلص وكذلك لو اعطاه متاعا خلطه ورد هو في عوضه شيئين من شعير من دون مشارطة ومساومة لان المحرم هو الشرط كما صرح به في الاخبار الكثيرة ولكن اذا تقاولا وتوافقا ولا قبلا في المعاملة ثم سكتا عند المعاملة وكان معاملتهما مبنية على الشرطات فهو غير صحيح لان الشرط اعم من الصريح والضمني مثل ان يقول احد عندي بنت جميلة ازوجكها او باكرة فزوجها ثم ظهر انها بنت امة او ثيب فقد ذكر الفقهاء انه مسلط على الفسخ لانه تقتضي الشرط مع انه لم يذكر هذا الشرط في ضمن العقد ولا قبله بعنوان الشرط ولكن المقام اقتضى ان العقد وقع على ذلك اذا تقرر هذا فنقول اما المسألة الاولى فالمشهور جواز المعاملة المحاباتية اعني بيع الشيء اليسير بازاد عن ثمن المثل ولو باضعاف ثمنه بشرط ان يقرض البائع المشتري شيئا ونسبه في المختلف الى المشهور بين علمائنا الماضين

بل ادعى اجماعهم وعن عاصره منهم الامام ثقة وليعله المحقق ره وقال ايضا في جواب مسائل مهنا بن سنان حيث
سأله هل يجوز بيع ما يقدر دينار بمائة دينار ربما جل بعين بشرط ان يقرضه خمسين دينارا او اقل او اكثر ام لا نعم
يجوز ذلك عند الامامية وهو مقتضى قواعدهم المقررة في مسئلة الشرط في ضمن العقد وقد صرحوا في مسائل البيع بجواز
شرط الاقراض والاستقراض والاجارة والسلف وغيرها فانها شروط مشروعة يجوز اشتراطها ويجب الوفاء
بها ويدل عليه عموم قوله تعالى احل الله البيع وتجارة عن تراض والمؤمنون عند شروطهم لا يقال انه سفاهة من المشتري
حيث يشتري شيئا يسيرا باضعاف قيمته فيكون باطلا لان الحكمة موجودة فيه وهو الانتفاع بجهة القرض والقرض
تابع في الوجه للبيع والمفروض عدم شرط نفع فيه بعد البيع لا صريحا ولا ضمنا ويدل عليه الاخبار المستفيضة
مثل ما رواه الكليني في الصحيح وكذا الشيخ عن عبد الملك بن عتبة قال سألته عن الرجل اريد ان اعينه المال ويكون لي
عليه مال قبل ذلك فيطلب مني مالا ازيده على مالي الذي عليه ايستقيم ان ازيده مالا وابيعه لؤلؤة تساوي مائة درهم
بالف درهم فاقول ابيعك هذه اللؤلؤة بالف درهم على ان اؤخرك بثمنها وبمالي عليك كذا وكذا شهرا
قال لا بأس وفي الصحيح عن ابن ابي عمير عن محمد بن اسحق بن عمار قال قلت لابي الحسن ع يكون لي على الرجل دراهم فيقول
اخرني بها وانا اربحك فابيعه جبة تقوم علي بالف درهم بعشرة آلاف درهم او قال بعشرين الف واؤخره
بالمال قال لا بأس وجه الاستدلال ان ترك الاستفصال يفيد العموم فلا يمكن القدح بانه ليس فيه شرط التأخير في
البيع فلعلها وقع منفردا ويقرب منه رواية اخرى لمحمد بن اسحق بن عمار وروى الشيخ عن محمد بن سليمان الديلمي
عن ابيه عن رجل كتب الى العبد الصالح ع يسأله اني اعامل قوما ابيعهم الدقيق اربح عليهم في القفيز درهمين الى اجل
معلوم وانهم يسألوني ان اعطيهم عن نصف الدقيق دراهم فهل لي من حيلة لا ادخل في الحرام فكتب اليه اقرضهم
الدراهم قرضا وازدد عليهم في نصف القفيز بقدر ما كنت تربح عليهم وهي جار الى ما دل عليه واما حجة الثاني
فالذي نقله في المختلف عنهم امور منها صحيحة يعقوب بن شعيب عن الصادق ع قال سألته عن الرجل يسلم في
بيع او تمر عشرين دينارا او يقرض صاحب السلم عشرة دنانير او عشرين دينارا قال لا يصلح اذا كان قرضا
يجر نفعا فلا يصلح وفيه نظر من وجوه الاول ان كلمة لا يصلح ليست صريحة في التحريم ولا ظاهرة والثاني انه سأل
عن وقوع السلم والقرض ولم يعلم منه انه سئل عن البيع السلم بشرط القرض او عن القرض بشرط البيع او عن
وقوعهما اتفاقا معا بدون اشتراط احدهما في الآخر ولا يتم الاستدلال الا على الشق الاول والا اثبات ان المراد
هو الاول ولان البيع السلم كان مما يأتي وانما ذكر في الذكر لا يدل على التأخر وكذلك الواو لا يدل على الترتيب
ولو فرض افادته التأخر والترتيب فليس في اخبار يفيدان مراد السائل صورة الشرط ولا قائل بالحرمة مطلقا

ثم

ثم يمكن التمسك بشرط الاستفصال لخروج صورة ما لو لم يكن هناك شرط بالدليل وهو الاجماع والاخبار ونقل العلامة في
مكن تخدشها بحمل الثالث قوله ع اذا كان قرضا يجر نفعا فلا يصلح فيفيد ان الحكم بعدم الصلاحية مخصوص بالقرض
بشرط البيع لا العكس والاشكال فيه كما سبق والحاصل ان هذا الحديث بعد التسليم والتنزل انما يدل على حرمة القرض
الذي يجر النفع ولا بد من تقييده بصورة الشرط في ذلك ايضا للاخبار المعتبرة والا فلا دليل على حرمة الذي يجر
النفع سيما مع ورود الاخبار الكثيرة في ذلك مثل حسنة محمد بن مسلم وغيرها الدالة على ان خير القرض ما جر المنفعة
ووجه الجمع بينهما هو التفصيل بالشرط وعدمه كما يستفاد من بعض الاخبار ومنها صحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر ع
قال من اقرض رجلا ورقا فلا يشترط الا مثلها فان جوزي اجود منها فليقبل ولا يأخذ احد منكم ركوب دابة او عارية
متاع يشترط من اجل قرض ورقه وفيه بعد تسليم سنده انه لا دلالة فيه اصلا اذ غاية ما يدل عليه حرمة اشتراط
النفع في القرض ونقول بموجبها فان اشتراط النفع في القرض حرام بالاجماع وهو غير صورة النزاع ومنها ما رواه في
المختلف وقد ظهر لك مما ذكرنا سابقا عدم الملازمة بين اشتراط البيع في القرض وعكسه ومنها رواية
خالد بن الحجاج قال سألته عن الربا فقيل الشروط وان تفسد الشروط وفي هذا الاستدلال لا يخفى اذ فيه مع ضعفها
انه لا اشكال في حلية اكثر الشروط وانه لا يحصل منها ربا فظهر ان المراد منها شرط الزيادة في المتجانسين او
لا شبهة في ان الربا لا يتحقق الا بمعاوضة المتجانسين مع الفضل والمفروض فيما نحن فيه عدم تحقق معاملة
المتجانسين بالفضل بل انما المعلق على الشرط هو البيع ومنها رواية وليد بن صبيح عن الصادق ع قال الذهب
بالذهب والفضة بالفضة والفضل بينهما هو الربا المنكر ولا دلالة فيه على ما نحن فيه وهو صريح في حرمة الربا
فان قلت القرض الذي حصل في ضمن البيع قد تضمن الفضل وهو نفس البيع قلت القرض تابع للبيع
وما حصل بعده فلا يعد داخلا في احد العوضين ومعاملة البيع انما هي باق نفع وهو شرط في القرض
فيحصل انه لم يكن حراما ويظهر لك الجواب عنه مما ذكرنا هنا وفي المقدمات اذ المفروض اشتراط القرض في البيع
لا العكس والمسلم حرمته هو الثاني دون الاول وقد ذكر هنا وجوه اخر سخيفة جدا تركناها للاختصار واما المسئلة
الثانية فالظاهر من جمهور الاصحاب الحرمة حيث ذكروا ان القرض بشرط النفع حرام سيما الذين صرحوا بالحلال
في صورة التبرع وعدم الشرط وقد مر تصريح العلامة في المختلف بان حرمته اجماعي وقد نقل عن جماعة من
اهل عصرنا الحكم بالحل لظواهر بعض الاخبار لنا الاجماع المنقول وعمومات الربا الصادق على معاملة المتجانسين
مع اخذ الفضل فان الشرط المذكور في ضمن العقد في احد العوضين فيحصل الفضل ويدل عليه الاخبار
المستفيضة منها ما روي عنه ع ان كل قرض يجر منفعة فهو حرام وتلقي الاصحاب اياه بالقبول وتداوله في الكتب

الاستناد اليه قرينة للاعتماد عليه مثل ساير الاخبار التي هي المستند الادلة في كتبهم وما ورد في اخبارنا من ان خير القرض الذي يجر
المنفعة سيما مثل حسنة محمد بن مسلم في وجهها نقلت لانه من عندنا يروي ان كل قرض يجر منفعة فهو فاسد قال ابو الحسن
خير القرض الذي يجر منفعة فيحتمل حمله على صورة عدم الشرط بان يكون من التبرع او بان يحصل في ضمن عقدين مستقلين
من دون اشتراط احدهما في الاخر للاخبار الكثيرة الاتية وقد مر صحيحة محمد بن قيس ودلالتها ظاهرة لعموم النهي عن
الشرط في القرض ولان العارية معاملة محاباتية وكذا رواية خالد بن الحجاج ومنها صحيحة يعقوب بن شعيب
بالتقريب الذي قدمناه وفي اخرها قال وسألته عن رجل يأتي حريفه وخليطه فيستقرض منه فيقرضه ولولا انه يخالطه
ويحارفه ويصيب عليه لم يقرضه فقال ان كان معروفا بينهما فلا باس وان كان انما يقرضه من اجل انه يصيب عليه
فلا يصلح ويحتمل ان يكون المراد بقوله ع معروفا هو كف الاذى والقرض الحسن بقوله وان كان انما يقرضه اه القرض
بشرط المعاملة ويحتمل ان يكون المراد بالمعروفية المعهودية بمعنى ان كان ذلك من جهة محض الطمع واقتضاء المقام ذلك
بحيث يعلم كل منهما حال الاخر من دون ان يحصل الى وقت المقاولة والشرط فلا باس بمعنى لا يحرم وان يكون المراد
بالقوة الشبيهة بالاشتراط وحملها على الاشتراط او الكراهة او التقية وهي محل النظر فان قلت ان كلمة لا يصلح
لا تدل على الحرمة فالمقام اعم من الاشتراط كما يقبله لفظ الحديث ايضا فالمراد بيان الكراهة في غير صورة الاشتراط
وان قلت بدلالتها على الحرمة فلا بد ان يحملها على صورة الاشتراط واما الحمل على التقية فلعل المراد الحرمة على
الاطلاق وبدون الشرط موافق للعامة لانه مع الشرط موافق لهم فيكون الحكم الكلية منه مذهبا لمن خص لظهور ارادة
وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الرجل يستقرض الدراهم البيض عددا ثم يعطي سودا وزنا وقد عرف
انها اثقل مما اخذ فيطيب نفسه ان يجعل له فضلا فقال لا باس اذا لم يكن فيه شرط ولو وهبها له كلها كان اصلح
وحسنة الحلبي لابراهيم بن هاشم عنه ع قال اذا اقرضت الدراهم ثم اتاك بخير منها فلا باس اذا لم يكن بينكما
شرط وفي معناهما غيرهما من الروايات ووجه الاستدلال افادة النكرة في سياق النفي للعموم مؤيدا
بالعدول عن قوله ع اذا لم يشترطه وقوله اذا لم يكن فيه شرط والانصاف ان الاستدلال بمثال هذه الروايات
مشكل فان الظاهر منها هو شرط الزيادة في نفس العوضين لا ما يشمل شرط عقد معاملة في ضمن عقده
القرض ايضا ومن ذلك يظهر الاشكال في الاستدلال بصحيحة محمد بن قيس ايضا اذ الظاهر من شرط العارية هو شرط
الانتفاع بمتاعه او ركوب دابته لا اشتراط عقد معاملة هي العارية والحاصل ان المراد من الشرط في هذه الاخبار
ليس هو الشرط المعهود في ضمن العقد بل المراد ذكر الفضل والزيادة في عقد القرض بان يقول اعطيتك
كذا وترد الي كذا او قال اعطيك درهما لتعطيني درهما وتعيني بعبدك يوما او نحو شرط الزيادة ولفظ

الشرط

الشرط في هذه الاخبار يقابل اعطاء الفضل من دون الذكر عند القرض بل يكون اعطاؤه تبرعا بل يكون الاشكال في
صحيحة يعقوب بن شعيب ايضا بان ظاهرها ليس مرادا قطعا وحملها على الشرط خروج عن الظاهر مع ان كلمة لا يصلح
غير ظاهرة الدلالة في المطلوب ثم دلالتها على ان ذلك يصير قرضا يجر المنفعة مع انضمامها الى الرواية النبوية المنجبرة
بالعمل يصلح للاستناد الى غير المقام وكذا كون الشرط في ضمن العقد جزء احد العوضين فيشمله عموم ادلة الربا
فهذان دليلان يمكن الاعتماد عليهما واما الاجماع فلم يظهر لنا بعد اذ الظاهر من كلام جمهور الاصحاب بيان حرمة
شرط الزيادة والنفع هو ما ذكرنا من قصد النفع الاول والزيادة المعتبرة في احد العوضين في نفس عقد
القرض لا النفع الحاصل بسبب شرط معاملة في ضمن العقد بل ولم يظهر من دعوى العلامة الاجماع في
ذلك ايضا دعوى الاجماع صريحا على ذلك بل مراده الاجماع على حرمة النفع بالمعنى الذي ذكرنا فانه قال في الجواب
عن صحيحة محمد بن قيس التي استدل بها المجوزون في المسألة الاولى انا نقول بموجبها فان اشتراط النفع في
القرض حرام بالاجماع وهو غير صورة النزاع وانت خبير بان الرواية ظاهرة في النفع بالمعنى الذي ذكرنا
لا هو شرط ما سبب يكون فيه وتصريح العلامة في المختلف وغيره بحرمة القرض بشرط المعاملة المحاباتية
لا يستلزم كون المسألة اجماعية ولا كون مراده من دعوى الاجماع هذه المسألة ايضا كما لا يخفى على المتدبر المتأمل
مع ان ظاهر عبارة المفيد ره هو ذلك حيث قال لا باس ان يبتاع الانسان من غيره متاعا او حيوانا او عقارا
او غير ذلك بالنقد والنسيئة معا على ان يسلف البائع شيئا في مبيع يستلف منه في مبيع او يقرضه
مائة درهم الى اجل او يستقرض منه قال وقد انكر ذلك جماعة من اهل الخلاف ولسنا نعرف لهم حجة في الانكار
وذلك ان البيع وقع على وجه حلال والسلف والقرض جايزان واشتراطهما في عقد البيع غير مفسد له
بحال وقد سئل الباقر ع عن القرض يجر النفع فقال ع خير القرض ما جر نفعا ولا يجوز اقراض درهم باكثر
منه ولا دينار بزيادة عليه لان ذلك هو الربا المنهي عنه في القران فان اقرض انسان غيره درهما
بغير شرط واعطاه بدلا منه دينارا حل له ذلك فان وقع في ذلك شرط حكم عليه بالفساد انتهى وقد يستدل
على حرمة هذه المعاملة وبطلانها بوجوه اخر ضعيفة منها الخطبة المذكورة في نهج البلاغة وفيها ان رسول الله
قال لعلي ع ان القوم سيفتنون باموالهم الى ان قال ويستحلون حرامه بالشبهات الكاذبة والاهواء الساهية
فيستحلون الخمر بالنبيذ والسحت بالهدية والربا بالبيع ووجه الاستدلال ان المراد انهم يستحلون
ما هو شرط بالبيع اي يشترطون الزيادة بعنوان البيع ويزعمون انها من المبايعة المشترطة وفيه ان
ذلك خلاف ظاهر اللفظ وخلاف ما اقتضاه ساير القراين فان ظاهرها انهم يكتفون بمغايرة الاسم
مع ان المسمى واحد حقيقة او بحسب الحكم فيستحلون الخمر بالنبيذ بعد ان النبيذ خمر لما ورد في الاخبار الكثيرة

لئن ما يكون عاقبته خمرا فهو خمر فالنبيذ خمر وحكمه حكم الخمر وهم يستحلونه بزعم انه شيء آخر وليس بخمر وكذلك يستحلون
السحت بالهدية فان الرشاء في الحكم سحت كبير وهم يسمونه هدية ويستحلونه بل ورد في الاخبار ان من قضى حاجة
اخيه واخذ هدية فهو سحت وكذلك يستحلون الربا بالبيع فيبايعون الفلوس بالغزل مثقالا والسمسم بالشيرج
والحنطة كيلا دقيقها والحنطة بالشعير وهكذا ويسمونه بيعا وهو ربا وهذا هو المعنى المنساق من الخبر لا ما ذكر في
الاستدلال كما لا يخفى ومنها ما رواه علي بن ابراهيم في تفسيره عن الصادق ع الربا رباءان احدهما حلال والآخر حرام
اما الحلال فهو ان يقرض الرجل قرضا طمعا ان يزيده ويعوضه باكثر مما اخذه بلا شرط بينهما فان اعطاه اكثر بلا شرط
فهو مباح له وليس له عند الله ثواب واما الحرام فهو ان الرجل يقرض ويشترط ان يرد اكثر مما اخذه والدلالة فيه
على المطلب ايضا لما اشرنا سابقا من ان الكلام في الشرط في هذه الاخبار هو ذكر الزيادة بعنوان ان يكون جزء احد العوضين
بالاصالة لا من جهة كونه شرطا في ضمن العقد الذي هو ايضا جزء احد العوضين في الحكم ومنها ما رواه الصدوق
في الفقيه عن امير المؤمنين ع ان للربا دبيبا اخفى من دبيب النملة فلو لم يكن مثل هذه المعاملة ربا لما لم يبق فرد خفي
له يشبه دبيب النملة وقد مر الجواب عن ذلك في المقدمات ولان المراد من الخفاء ما ذا واي حاصل انا نقول هذا
ليس بربا خفي بل هو معاملة اخرى ومع الشك في دخوله تحت الربا ايضا نقول الاصل عدم الحرمة وذلك
كما في الغناء بناء على الرجوع الى العرف فان المحرم القطعي منه ما ظهر حكم العرف بكونه ربا فلا يجوز الحكم بحرمته مع الشك
في كونه غناء ومنها الاخبار الواردة في ان علة حرمة الربا المنع من المعروف ويظهر لك وجه الاستدلال و
الجواب عنها ايضا مما مر في المقدمات ومنها الاخبار التي وردت في الغيبة ويجيء الكلام فيها ومنها ما
استدل به للقول بتعميم الربا في كل المعاملات كما ذهب اليه الاكثر وهو انه لو كان الربا مختصا بالبيع و
القرض لما وقع اكل الربا في الضيق الشديد وما صاروا معرضا للوعيد والتهديد الى ان نزل فيهم فان
لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله اذ تبديل لفظ بلفظ وذكر الصلح والهبة موضع البيع لا صعوبة
فيه فلو كان ذلك جائزا لما احد فيه ويتمسكون في استجلاب الفضل بالعقود الاخر من دون حرج ومشقة
وهذا الاستدلال كبرى مما كن فيه اذ لو كان هذه الحيلة جائزة لتمسكوا بها وشاعت وذاعت ولم ينكرها احد
وفيه بعد النقض بالحيل الاتفاقية مثل عكس صورة المسألة وغيره من الحيل المتقدمة والاشباه التي لا اشكال
في حليتها انه ليس بادل من رواية كثرت في الاسلام الاعتراف بان الزناة يرتكبون الزنا مع علمهم بحظره وشدة
ضرره في الدنيا والآخرة مع تمكنهم من جريان صيغة المتعة ولو بالفارسية مع عدم المانع غالبا وتداول اجارة
البستان والبقول مع انها حرام وفاسد اجماعا مع سهولة تبديل لفظ الاجارة بالصلح او البيع
فيما يراد اصلاحه وفيه ترى في زماننا هذا ما هو اظهر من هذا كله فترى ان الوعاظ والعلماء في المنابر الى حد

ينادون بان كل من لم يكن مجتهدا او مقلدا فما صلوته وعباداته الا كعبث فصلوته وعباداته باطلة وان طابقت
الواقع والصلوة ركن الايمان وعمود الدين فمن لم يتقبل صلوته لم يقبل شيء من عباداته ولا تقصاد ما فعله بهذا
الاب عليه ومع ذلك ترى كثيرا مجتهدا يذكر له مسائل الصلوة ولا حرج عليه في اخذ ذلك منه بل ربما لا يكون من الفقه
بين ما يعمل وما يذكره المجتهد ولم يبق عليه تكليف وشغله الا الاستماع حين ذكر المجتهد ليعلم مطابقة ما يعلم لما يذكره
ومع ذلك يلهو ويشتغل باللهو او ينام ولا يستمع الى ما يذكر المجتهد ولا يبالي ان يزيد عليه وجوب قضاء ما بقي من
عمره ايضا بعد ما يستقر عليه فلولا ذلك لعلم خطر هذا التكليف وصعوبته او لكان اشق وما هذا
المكلف وعدم مبالاته بالدين فنقول فيما نحن فيه لم ينسد باب الاشتغال والاسترباح وهناك معاملات
صحيحة يمكن الاسترباح بها منها ما تقدم ومنها ما يجيء ومع ذلك ترى كثيرا من اغلب الناس يكتفون بالربا وليس
ذلك الا لعدم مبالاتهم بالدين واخذ ما ايديهم من طريق الحق واليقين ولذلك ترى العالمين من التجار
واهل المعاملة يأخذون الناس ويجعلون موجب الخلاص بارتكاب هذه الحيل الصحيحة في الاسترباح و
هذه الحيل الصحيحة في الحقيقة ليست حيلة لاستحلال الربا حتى يرد ان الحكم الشرعي كيف يقبل الحيلة بل انما هو حيلة
للاستخلاص من الربا وارتكاب لمعاملة اخرى مشتركة للربا في جلب النفع مفارقة عنه في الحكم كما اشرنا
اليه سابقا واحتج المحللون لهذه المعاملة بوجوه الاول الاصل وفيه ان الاصل في الفساد كما حقق في
محله لا الصحة وما يقال ان الاصل في معاملات المسلمين وافعالهم الصحة لتواترها لا دخل له فيما نحن فيه
كما لا يخفى على من له ادنى معرفة بالفقه والاصول الثاني عمومات الآيات والاخبار مثل احل الله البيع و
غيره وفيه انها معارضة بمثلها كعموم الربا مع انه جزء احد العوضين في هذه المعاملة بل
هو نفس الزيادة المشترطة في القرض ووجوده في الخارج تابع للقرض المفروض وقد بينا ان هذا
القرض نفس الربا وانه محرم بالنص كما بينا سابقا لكنها كنصه بما قدمنا من الادلة الثالث قوله ع الناس
مسلطون على اموالهم ولا يحل مال امرء مسلم الا بطيب نفسه ولا يخفى ضعف الاستدلال بهما فان تسلط
الناس على اموالهم وحلية المال بطيب نفس صاحبه لا يقتضي جواز تشريع معاملة شرعية وترتب آثارها
عليها وبعد ما ذكر من القواعد الشرعية الرابع الاخبار مثل رواية محمد بن اسحق بن عمار قال قلت لابي الحسن ع
ان سلسبيل طلبت مني مائة الف درهم على ان تربحني عشرة آلاف درهم فاقرضها تسعين الف وابيعها
ثوبا وشيا تقوم بالف درهم بعشرة آلاف درهم قال لا بأس وفي اخرى مثله وفي رواية اخرى لا بأس به اعطها
مائة الف وبعها الثوب بعشرة آلاف درهم واكتب عليها كتابين ولعدم صحة الاستدلال بهما لان ترك
الاستفصال فيهما يعم ما لو شرط المعاملة في ضمن العقد ايضا والا فلا اشكال في الجواز اذا لم يشترط ذلك وجعلها
معاملتين كما يشعر به الرواية الاخرى فان الامام ع قال واكتب عليها كتابين اي جعلها معاملتين

مع انه يحتمل ان يكون مقصود الراوي صورة العكس اذ لا دلالة للترتيب الذكري في السؤال على تقدم القرض
بالوضع على البيع مع ان الغالب مراعاة الطرفين في امثال هذه المعاملات بحيث لا يحتاج الى
تجديد ذلك شرطا في ضمن عقد لتحصيل اللزوم مع ان الظاهر ان جعل البيع شرطا في ضمن عقد القرض لا يجدي نفعا
في اللزوم بدون ان يثبت لزوم نفس اجل نفس عقد البيع والا فلا فان عقد القرض من جملة العقود الجائزة
وما قد يستشكل في ذلك بان الاظهر ان القرض يفيد الملك فلا يجوز للمالك انتزاع العين بل انما يجوز له مطالبة
العوض فيصير بذلك من العقود اللازمة فيمكن دفعه بان جواز الرجوع بمعنى جواز المطالبة بالعوض فورا يكفي
فيما نحن بصدده في دفع اللزوم الذي هو مثمر للنفع فنقول في بيان ان اللزوم تابع لاجل نفس عقد البيع
لا لاجل الشرط في عقد القرض انه اذا اراد المقرض حصول النفع وجعل البيع المحاباتي شرطا في ضمن
عقد القرض فبعد عقد القرض بمجرد تسليم العين وان كان اذا ابى المقترض عن المعاملة يجوز للمقرض الرجوع
الى ماله او عوضه ولكن الغالب في المقترض لما كان هو الغرض في العوض فيلجئ الى رد العين فلا يمكنه
ترك البيع المحاباتي مع ارادة اخذ المال فاكل القرض يشترط المعاملة المحاباتية الى انه يتوجه المال في
يشترط عليه نفعا هو نفس هذه المعاملة ويمهله في اداء عوض نفس المال وما يأخذه مدة معينة
باشتراطه في ضمن عقد القرض قبل تغييره نفس تلك لازما او في ضمن العقد المحاباتي المشترط او غيره
من العقود اللازمة وبا يأخذ عليه بنفس المعاملة في الحال ويحصل له هذا النفع ويصير لازما له بعد تحقق
البيع وبنفس عقد البيع لا من اجل اشتراطه في ضمن عقد القرض وهذا هو السر في عدم التفات
جمهور علمائنا للتصريح بهذه المسئلة بخلاف صورة العكس فان ثمرته واضحة وحصول اللزوم فيه بيّنا
لانه شرط في ضمن عقد البيع الذي هو من العقود اللازمة واما حيلة ان لم يشترط البيع المحاباتي في ضمن
القرض بل جعل عقدا مستقلا وجعل القرض عقدا مستقلا فلا ريب في تحليله ولا خلاف فيه ولكن كان
الداعي اليهما هو جلب النفع وطلب الزيادة اذ قد بينا ان مطلق طلب الزيادة ليس بحرام بل الحرام
انما هو الربا وهو لا يتحقق الا بالشرط وذكر الفضل والزيادة في نفس البيع او القرض كما
نطقت به الاخبار وكلام الاخيار والمفروض خلافه ولو اشترط فيه قيد فلا في ذكر الفضل والزيادة
في نفس المعاملة لعدم الثمرة في جعله من باب الشرط في ضمن العقد كما بينا هذا كله مع ضعف السند وما
رواه سليمان الديلمي عن رجل كتب الى العبد الصالح عليه السلام يسأله اني اعامل قوما ابيعهم الدقيق اربح
عليهم في القفيز درهمين الى اجل معلوم وانهم يسألوني ان اعطيهم عن نصف الدقيق دراهم فهل لي من حيلة
لا ادخل في الحرام فكتب اليه اقرضهم الدراهم قرضا وازدد عليهم في نصف القفيز بقدر ما كنت

تربح

تربح عليهم وفيه ما فيه من ضعف الاسناد غايته لضعف الارسال وغيرها انه لا دلالة فيها ايضا على المطلوب لظهور
حالها مما ذكرنا في الرواية التي سبقت وقد استدل لو ابر روايات اخر لمحمد بن اسحق بن عمار وواضح الحال
دلالته هو ما ذكرناه فاذا كان هذا حال اوضحها دلالة فكيف بالادلالة فيه اصلا واما المسئلة الثالثة فاعلم
انهم قالوا بحرمة شرط النفع في القرض واتفقت كلمتهم عليه في الجملة واختلفوا في موارد مخصوصة قال الشهيد
في الدروس ويجوز اشتراط رهن وضمين والاعارة في امر اخر ولو شرط فيه رهنا على دين اخر او كفيلا
فللفاضل قولان اجودهما المنع ويجوز ان يشترط عليه اجارة او بيعا او اقراضا الا ان يشترط بيعا او اجارة
بدون عوض المثل وجوز الشيخ اشتراط اعطاء الصحاح بدل الغلة وتبعه جماعة وزاد الحلبي اشتراط العين من النقدين
بدل المصنوع منها واشتراط الخالص بدل الغش انتهى ما اردناه واشتراط الرهن والضامن لا يوجب طلب الزيادة
اصلا فلا اشكال فيه واما اشتراط الاعارة في امر اخر فلا يتبادر مما دل على حرمة طلب الزيادة والاشتمال
عليه مع ان الاخبار الكثيرة ناطقة بجوازه فلا اشكال فيه ايضا واما شرط الرهن والكفيل على دين اخر فالاظهر
المنع لصدق طلب النفع والزيادة مطلقا في القرض واما جواز البيع والاجارة بثمن المثل فلهو ايضا مشكل
والظاهر انه طلب الفضل واما بدون عوض المثل فقد مر الكلام فيه واما ~~بدون عوض~~ اعطاء الصحاح بدل الغلة فذهب
الشيخ في النهاية وابو الصلاح وابن البراج وجماعة من علمائنا الى جوازه وذهب ابن ادريس وجماعة من المتأخرين
منهم العلامة الى العدم والاصح الاول لروايات منها صحيحة يعقوب بن شعيب عن الصادق عليه السلام في الرجل يقرض الرجل
الدراهم الغلة فيأخذ منه الدراهم الطازجية طيبة بها نفسه فقال لا بأس به وذكر ذلك عن علي عليه السلام والاصح الاخر
بحسنة الحلبي عن الصادق عليه السلام انه قال اذا اقرضت الدراهم ثم اتاك بخير منها فلا بأس اذا لم يكن بينكما شرط وفي
معناها غيرها والقول الثاني اقوى لان الخاص مقدم على العام سيما مع اعتضاده بعمومات ما دل على حرمة اشتراط
الزيادة وعمومات الربا اذا عرفت هذا فالحق الشروط المذكورة في ضمن القرض فان دل على حرمته دليل
بالخصوص او فهمت انه راجع الى طلب الزيادة فاتركه والا فلا دليل على حرمته فاذ قد عرفت حكم اشتراط البيع
بقسميه يظهر لك حكم اشتراط البيع المشروط بالخيار فان كان محاباتيا كما اذا اقترضه بشرط ان يبيعه داره التي تسوى
عشرين تومانا بعشرة توامين ويجعل للبائع الخيار سنة شهر مطلقا او مشروطا بانه ان جاء بمثل الثمن كان مسلطا
على الفسخ والاجارة لازمة لظاهر انه داخل في طلب الزيادة وغيره يجيز ذلك البيع بثمن المثل على الاظهر واما
لو لم يكن هناك شرط بل جعلهما معاملتين على الوجه الذي اشرنا من تصحيح القصد والداعي فلا اشكال واما المسئلة
الرابعة فلا اشكال فيها اما من جهة وقوف الوقوع في الربا فقد عرفت الكلام فيه ولكن ذلك لا يوجبه بعد تصحيح البيع

على الوجه الذي ذكرنا او من جهة تصرف المشتري في زمان خيار البائع فهو ايضا غير مضر لان المانع منه هو تفويت حق الغير
وعدم رضا البائع المفوض رضاه بوجه ومع ذلك يظهر جواز اجارته من غير البائع ايضا باذن البائع او من
جهة عدم امكان تحقق ما ذكرت لان الاجارة عقد لازم ولا يصح تعليق اللازم على المتزلزل فنقول ان الاشكال
ظاهر في جواز الاستيجار اذا كان الخيار في اخر المدة فان من المحقق في مسئلة الخيار هو انقطاع زمان الخيار
عن العقد جائز فقد يفصل لزوم بين جوازين او جواز بين لزومين وتحقق عقد الاجارة في الزمان الذي عقد
البيع فيه لازم لا غائلة فيه فاذا باع شيئا وشرط ان يكون له بعد انقضاء ستة اشهر خيار الفسخ في الشهر
السابع في ظرف يوم او يومين فلا مانع من اجارة المشتري المبيع في هذه الستة اشهر واما لو كان
شرط الخيار في اثناء مجموع الستة اشهر بمعنى ان يشترط ان يكون له الخيار في اول وفي اخر الاوقات الستة اشهر
فالاظهر صحتها ايضا سواء استاجره البائع او غيره وقد يستشكل في تصحيحها من جهة ان الاجارة من العقود اللازمة
وملكية منافع البيع المذكور حاصلة بعقد متزلزل وتعليق اللازم على المتزلزل مشكل وفيه ان مقتضى الادلة
والمشهور بين الاصحاب المدعى عليه الاجماع من ابن ادريس ان الملك يحصل بالعقد لا به وبانقضاء ايام الخيار و
لذلك يحكم بكون النماء ملكا للمشتري وكان التزلزل لا يضر انعقاد عقد البيع المذكور الذي هو ايضا من العقود اللازمة
فلم يضر الاجارة ومعنى كون الاجارة وكونها من العقود اللازمة انه لا يجوز فسخها لاحد المتعاقدين من دون رضا
الاخر بلا جهة وسبب وبمجرد التشهي وملاحظة النفع والضرر لنفسه لا ان لا ينفسخ واما انه لا يلحقها انفساخ
ابدا فكلا والذي يصح ملاحظته بالاجارة هو جهالة المدة وعدم كون المنفعة قابلة لذلك وعدم تعيين الاجرة ونحو
ذلك واما امكان لحوق الانفساخ من جهة انفساخ البيع فلا دليل على كونه مفسدا فيشملها عموم الادلة
ولا مخصص لها مع انه صحة العقود اللازمة في ايام الملكية المتزلزلة في الشرع غير عزيز وكفاك جواز التصرفات
اللازمة للزوجة في مهرها قبل استقرار جميعه بالدخول ونحوه سيما لو لم يكن الدليل على لزوم عقد الاجارة لو كان
هو الاجماع لعدم ثبوته فيما نحن فيه ولو كان هو عموم الايات والاخبار مثل اوفوا بالعقود ونحوها ففيه ان التحقيق ان
المراد منها الوفاء على مقتضاها ما بالزوم وعدمه لا انه يجب الوفاء بجميعها ولذلك نراهم يستدلون في صحة العقد
الفضولي بتلك الايات وقد حققنا هذا المطلب في بعض فوايدنا وقد كتبنا ذلك في حواشي كتاب معالم الاحكام
بل نقول يصح للمشتري الذي لم يثبت له الخيار بيع البيع المشروط بالخيار للبائع ولا يلزم من تصرف المشتري فيه
بطلان خيار البائع فالبيع لازم من جهته غير لازم من جهة البائع بانقضاء ايام الخيار او ينفسخ برجوعه
على البيع فينفسخ البيع الثاني ايضا غاية الامر عدم جواز تسليمه الى المشتري في تلك الحال ولو قيل الوجه في

البطلان

البطلان عدم تعيين مدة الاجارة لاحتمال الانفساخ في كل ان من الاوان بسبب رد الثمن قلنا ان ذلك
لا ينافي تعيين المدة وتحقيق هنا في مقام توجيه صحة الاجارة ودفع الاشكال المذكور لان التصرف المذكور في كل من
المتبايعين مسقط للخيار واذن احدهما للاخر في التصرف مسقط لخيار الاذن ايضا كما ذكره الفقهاء وعلى هذا
فاذن البائع في اجارة المبيع للمشتري مسقط لخياره وفيه اولا انا لا نعلم الدليل على كون التصرف مسقطا
للخيار الا في بعض الموارد ولا دليل على ذلك في خيار الشرط كما يظهر من الاخبار الواردة في بيع الخيار بشرط رد
الثمن على المشتري ظاهرة او صريحة في جواز تصرف البائع في الثمن والمشتري في المبيع مع بقاء الخيار وعمل الناس
في كل عصر ومصر شاهد على ذلك والعقل حاكم بعدم الفائدة في ذلك لو لم يجز ذلك فلا يبقى حكم ظاهرة في
تشريعه واما فتوى الفقهاء فهو ايضا لا يدل على اجماعهم بل ولم يصرح احد بذلك فيما نحن فيه قال العلامة
في التذكرة خيار الشرط يثبت في كل عقد سوى الوقف والنكاح ولا يثبت في الطلاق ولا العتق ولا
الابراء فان تصرف المشتري سقط الخيار لان تصرفه قبل انقضاء مدة الشرط دليل على الرضا بلزوم العقد
وكذا لو اسقط خياره ولو كان الخيار للبائع او مشتركا فاسقط البائع خياره سقط ولو تصرف البائع
فهو فسخ ولو اذن احدهما للاخر في التصرف فتصرف سقط الخياران ولو لم يتصرف سقط خيار الاذن دون
الاخر انتهى لانه لم يوجد منه تصرف فسخ ولا قول والظاهر ان مرادهم من الخيار في هذا المقام هو مطلق الخيار (الموجب)
اي ما لم يشترط فيه رد الثمن من جانب البائع او المبيع من جانب المشتري بل المراد ما لو ثبت الخيار لهما
معا فان الدليل المقتضي لكون التصرف مسقطا للخيار انما يقتضي ان الخيار لا مطلقا فما ذكره العلامة ره
وغيره يصح اذا جعل كل من المتبايعين الخيار لنفسه بدون اشتراط رد الثمن او المبيع وتوجيهه ان تصرف
البائع في المبيع يدل على الفسخ وتصرف المشتري فيه يدل على الالتزام فيسقط الخيار في الاول بانتفاء موضوعه
وفي الثاني في الحقيقة ولو اشترط لكل منهما رد ما انتقل اليه فلا يسقط تصرف البائع في المبيع خياره وتصرف المشتري
في الثمن خياره لا مطلق تصرف كل منهما في البيع ولعل مراده ومراد غيره من الفقهاء ايضا احد الصورتين
المذكورتين اذا عرفت هذا ففيما لم يجعل الخيار الا للبائع كما هو مورد المسئلة مع اشتراط رد مثل
الثمن فاذن البائع في اجارة المشتري لا مدخلية له فيما نحن فيه اولا خيار للبائع في التصرف في المبيع قبل
رد الثمن وانما هو ملك المشتري واذا كان معنى لمعقولية الخيار في المشتري بسبب اذن البائع اذ لم يكن
للمشتري خيار في رد المبيع ولا استرجاع الثمن بالفرض بل كان البيع لازما بالنسبة اليه ويمكن دفع الاشكال
الاول بان الخيار ثابت مع الرد لا بعد الرد بمعنى ان في المدة يختار في الفسخ بالرد ويمكنه اسقاط هذا الخيار مع

التمكن من الرد ودفع انه بان المشتري وان لم يكن له خيار في رد المبيع لكن ملكه متزلزل من جهة خيار البايع فمراد الموجه انه اذن
البايع في معنى اسقاط خيار نفسه لا في معنى اسقاط المشتري ويلزمه خروج ملك المشتري عن التزلزل لكن هذا مع انه خلاف ظاهر كلام الموجه
لتوجيه على الوجه الثاني لا يتم بعنوان عدم جواز الاجارة اصلا بل كونه تصرفا في زمان خيار البايع بدون اذنه الا ان يقال انه الكلام
في دفع الاشكال وتصحيح الاجارة مع بقاء التزلزل الذي هو مقصودنا اذ ليس ذلك اجارة للمبيع ناشئة من الخيار بل هو الزام
للبيع بالاذن في الاجارة لانا قلنا بكفاية الاذن وعدم الاحتياج الى الفسخ اولا ثم الاذن كما ذهب اليه الشيخ فيه تغيير المراد
والمقصود اثبات صحة الاجارة مع بقاء خيار البايع في الفسخ مع رد الثمن او مثله في المدة المضروبة وهو بمعزل عما ذكره الموجه
واما المسألة الخامسة وهي اجارة المشتري للمبيع المذكور من غير البايع بدون اذنه فان قلنا باللزوم من قبل المشتري وبقاء حق
الخيار للبايع كما اشرنا اليه في البيع فالظاهر الجواز ايضا الا ان يعلم من حال البايع حين العقد اثبات الخيار لنفسه عدم رضاه به
ودفع العقد على هذا الوجه وكذلك البيع كما اشرنا واما الاجارة بعنوان اللزوم في مدة ثابتة في خيار البايع وبعوقه عن زمانه
فالاظهر عدم جوازه كما ان البيع بعنوان اللزوم بحيث يسقط خيار البايع في رد عين المبيع غير جائز ايضا ولم اقف على تصريح
بجواز التصرفات المخرجة عن الملك في زمن خيار البايع الا في بعضها كالعتق والاستيلاد من بعضهم ولم اقف بخصوص جواز البيع
على قائل الا ان العلامة طاب ثراه عدم الجواز ولكن بعض الاواخر من افاضل المعاصرين ادام الله بقاءه قد ذهب الى جواز
البيع بعنوان اللزوم بالنسبة الى العين المبتاعة وجعل الخيار للبايع في الرجوع الى المشتري الاول بالمثل او القيمة وكذا سائر
التصرفات المخرجة عن الملك فظهر منه ان القول بعدم الجواز منحصر في العلامة والاظهر في النظر القاصر هو عدم الجواز الا على النحو
الذي للاول وسلم العين الى المشتري فخيار البايع باق في العين لو كانت باقية فيستردها مع بقائها ويرجع الى المثل او
القيمة مع التلف نعم لو اجاز البايع هذا البيع يصير لازما كالفضولي وان كان عاصيا في البيع والتسليم كالغاصب لكن
اما على قول الشيخ بتوقف حصول الملك للمشتري فيما كان الخيار للبايع او لهما على انقضاء ايام الخيار مع عدم الفسخ وقول
ابن الجنيد من توقفه عليه مطلقا فلعدم حصول الملك ولا ريب في اشتراطه في صحة البيع واما على الاشهر الاظهر المدعى عليه الاجماع
من ابن ادريس والمدلول عليه بالاخبار من ثبوت الملك بالعقد فلان الملك كما انه شرط في صحة البيع بالاتفاق ودلالة الاخبار
لكونه طلقا ايضا شرط ولم يختلفوا فيه ايضا ومرادهم بكونه طلقا هو عدم تعلق حق الغير به وذكروا في هذا المقام في
تفسير الطلق ان لا يكون وقفا ولا رهنا ولا ام ولد والظاهر ان تلك المذكورات انما هي بعنوان المثال لا لانه منحصر فيها او
وجه الاشتراط عموما هو ان المتبادر من الملك هو ذلك فما ورد في الاخبار انه لا بيع فيما لا يملك يتبادر منها اشتراط الملك
الطلق في البيع وقد يعبرون عن ذلك بتمامية الملك قال العلامة في التذكرة الشرط الثالث الملك فلا يصح بيع المباحات
وما يشترك فيه المسلمون الا انه قال مسألة يشترط في الملك التمامية فلا يصح بيع الوقف ثم قال ولا يصح بيع ام الولد

ثم قال

95

ثم قال ولا يصح بيع الرهن ثم ذكر الخلاف في مسألة صحة بيع الجاني ثم ذكر مسألة عدم جواز بيع المكاتب
ويظهر من مجموع ذلك ان القاعدة هو اعتبار عدم تعلق حق الغير به والمذكورات انما هي بعنوان المثال
فعلى هذا فالمال المذكور وان ثبت كونه ملكا للمشتري على الاظهر الاشهر المدلول عليه بالخصوص ايضا بقوله
عليه السلام في موثقة اسحق بن عمار ارأيت لو احترقت كان من ماله لكن حق البايع متعلق به فليس
بملك طلق ولا بملك تام متزلزل في ايام الخيار ولتعلق حق البايع به فيها واستصحاب علاقته به وقال صاحب
المدارك في كتاب الزكوة في شرح قول المحقق والتمكن من التصرف في النصاب معتبر في الاجناس كلها
بعد الاستدلال بالاخبار الدالة على عدم وجوب الزكوة في مال الغائب الذي لا يقدر صاحبه على اخذه
انه لا يتم الاستدلال بها على سقوط الزكوة في المبيع المشتمل على خيار البايع ونحو ذلك نعم يمكن الاستدلال
عليه بانه لو وجبت الزكوة في النصاب مع عدم التمكن من التصرف فيه عقلا او شرعا لزم وجوب
الاخراج من غيره وهو معلوم البطلان فان الزكوة انما وجبت في العين الا ان ذلك انما يقتضي اعتبار
التمكن من التصرف وقت الوجوب لا توقف جريانه في الحول عليه والمسألة محل اشكال وللنظر فيها
مجال انتهى كلامه فيظهر منه ان المنع من التصرف المخرج عن الملك في زمان خيار البايع مفروغ عنه مسلم عنده
الكل وسننقل عنه عبارة اخرى ايضا وعن غيره ايضا وايضا من جملة شرائط صحة البيع هو القدرة على التسليم
والظاهر انه اجماعي وعدم القدرة اما بالامتناع عقلا او عادة او شرعا وما نحن فيه من قبيل الاخير قال
في التذكرة الشرط الرابع القدرة على التسليم وهو اجماع في صحة البيع ليخرج البيع عن ان يكون بيع غرر
والقدرة قد تنتفي حسا كالابق وشرعا كالمرهون انتهى كلامه ره لا يقال مقتضى الخيار هو تسلط البايع على
الفسخ الموجب لتسلطه على اخذ المال الذي يبقى عند المشتري او مثله او قيمته لو فقده عنده وهذا لا ينافي
تسلط المشتري على ماله لعموم قوله عليه السلام الناس مسلطون على اموالهم فالظاهر من ذلك انه مقدور التسليم
ولا مانع عنه شرعا وان ثبوت الخيار لا يدل على ممنوعية التصرف لانا نقول ان اريد ان مقتضى الخيار
الثابت بالشرط انما هو ذلك لا غير فهو ممنوع وان اريد انه من بعض مقتضياته وما قد يترتب عليه
فلا يجدي في دفع ما ذكرنا اما الثاني فظاهر واما الاول فلان مقتضى شرط الخيار اثبات الحق فيه من البايع وتجويز
تصرفه في هذا المبيع سيما اذا علم ان مراده استرداد العين بعينها لمزيد علاقة بها كما هو الغالب
والشايع والغرض النافع المرغوب الحصول غالبا بخلاف المثل او القيمة مع ما فيهما من الاختلاف في وقت
عدم الحصول الكلية او البايع من شرط الخيار محض التسلط على فسخ البيع بل هو مع استرداد العين بل
انما هو المقصود بالذات غالبا فشرط الخيار من البايع متضمن لشرط عدم اخراج المشتري اياه عن ملكه بحيث

لا يتمكن البايع من انتزاعه فكان البايع شرط ذلك في ضمن العقد فان الشرط قد يكون صريحا وقد يكون
ضمنيا كبيع البقرة على انها حامل وتزويج المرأة على انها بكر وليس معنى قول البايع بعتكه هذا وشرطت
لنفسي الخيار في المدة الفلانية مطلق او اذا اردت عليك مثل الثمن ان شرطت هذا الشرط في
كان المال باقيا عندك في هذه المدة بل مطلقا والاطلاق يقتضي ارادة بقاءه عنده وعدم اخراجه من يده
حتى يمكنه الاسترداد في المدة ومن هذا القبيل المنذور على سبيل التعليق ولذلك يشكل الامر في
النصاب المنذور بشرط انه هل يجري في الحول بعد ظهور عدم حصول المعلق عليه او قبله وهو مبني على انه
هل يصير بسبب النذر ممنوعا من التصرف حين النذر ام لا والظاهر انه مانع لان الظاهر انه يوجب على نفسه
الوفاء عند حصول المعلق عليه مطلقا لا بشرط ابقائه للنصاب الى وقت حصوله وما يوجبه المكلف على
نفسه فقد اوجبه الله عليه واي صلة لهذه الغاية من اثارها ان البايع لم يجعل لنفسه حق السلطنة في عين
المبيع من حيث انها عينه بل انه رخص المشتري في اخراجه من ملكه بحيث لم يبق تسلط للبايع عليه في
الحكم فلا يشمله عموم قوله م الناس مسلطون على اموالهم مع انه استصحاب حقه لم ينتفع لو لم نقل ببقاء الملك
المتزلزل له ايضا اذ الحق لا ينحصر في الملكية ولذا كان الباعث على ثبوت ذلك الحق هو الملك فان من ملك شيئا
ثبت له حقوق واثار كثيرة في المملوك وانقطاع الملك لا يستلزم انقطاع جميع اثاره المترتبة عليه فان قلت
هذا وبالجملة الحكم بجواز البيع بعنوان اللزوم فيما لو كان للبايع خيار مشروط صحيح بعد ذلك الكلام في الخيار
الغير المشروط مما جعله الله تعالى في اصل البيع مثل خيار الحيوان على مذهب المرتضى ره ومثل خيار الغبن
اذا كان المغبون هو البايع فانهم حكموا بتسلط البايع على فسخ بيع المشتري اذا اراد استرداد العين
فلاحظ شرح الارشاد للمحقق الاردبيلي ره ولا ريب انه كلامهم في ذلك يجري فيما لو كان الغابن جاهلا بالغبن
غير مقصر ايضا والظاهر من ذلك الكلام فيما لو كان الخيار المشروط مطلقا غير مقيد برد الثمن واسترداد المبيع
بل يكفي مجرد اشتراط الخيار في فسخ البيع فان قلت ما ذكرت انما يثبت عدم جواز البيع وهو لا يستلزم
عدم الصحة لمنع دلالة النهي على الفساد في المعاملات قلت اما على القول بالفساد بجهة صحة البيع في
مثل احل الله البيع وتجارة عن تراض واوفوا بالعقود ونحو ذلك فيه ان عموم مقتضي الصحة والاصح لمنافات
الحرمة مع الحلية والامر وعدم الرضاء مع التراضي فالبطلان انما هو لبقاءه بلا مقتضي للصحة لا لدلالة النهي
على الفساد واذ الاصل في المعاملات الفساد لان الصحة من الاحكام الشرعية فما لم يثبت الثبوت و
عدم ثبوتها دليل على عدم صحتها واما على القول بعدم الاكتفاء كما حققناه في القوانين اذ الحكمة ليكمن
مقتضي صحة مثل هذا البيع او مثل قوله ع البيعان بالخيار ما لم يفترقا فانه يدل على لزوم مطلق البيع و

معادته

ومعداقه بعد الافتراق وما نحن فيه من جملتها فنقول بصحة قطع النظر عما ادعى من كون البيع معتبرا في الصحيح كما هو
المشهور وان كان الاظهر عندي كون العبادات والمعاملات اسامي للاعم ومنع الصحة فيما نحن فيه لكونها اول
الدعوى فنقول النهي اللازم من منع البيع في امثال ما نحن فيه عدم الانتقال وعدم ترتب الاثار فان قولهم
لا يجوز بيع ما لا يملك او لا بيع الا في ملك هو عدم ترتب اثار البيع عليه وعدم الانتقال الى المشتري
وهو معنى الفساد لا محض حرمة الفعل وكذلك الكلام في الدليل الدال على المنع من التصرف في زمن الخيار
المخرج عن يد البايع بسبب تجويز الشارع لشرط الذي هو مستلزم لابقاء حقه المستلزم لحرمة تفويته
على المشتري هذا الكلام مع منع عموم مثل قوله ع البيعان بالخيار ما لم يفترقا بحيث يشمل ما نحن فيه مع انك
قد عرفت فيما مر ظاهر الاجماع على كون تامية الملك شرطا للصحة لا لمجرد الجواز كما قال في التذكرة
كما انه كذلك في نفس الملك فانه شرط للصحة وانه كان شرطا للجواز ايضا اذا اريد من البيع البيع اللازم
لا مثل الفضولي وبالجملة فيدل على بطلان البيع اصالة عدم الصحة المنضمة الى منع شمول العمومات لما
نحن فيه وفقد شرائط من تامية الملك والقدرة على التسليم وخصوص كونه محرما لكونه تفويتا لحق
البايع بالتقريب المتقدم وظاهر قوله ع لا بيع الا فيما يملك فان اقرب مجازاته نفي الصحة بل لا يبعد
دعوى الاجماع عليه كما يظهر من كلام من حضرنا كلامهم من الفقهاء من دون نقل خلاف في المسئلة في
العلامة في القواعد ولو باع المشتري او وقف او وهب في مدة خيار البايع او خيارهما لم ينفذ الا
باذن البايع وكذا العتق على اشكال ولو له الاستخدام والمنافع والوطي فان حبلت فالاقرب
الانتقال الى القيمة مع فسخ البايع ويظهر من كلامه ان مناط المنع هو منافاة التصرف للخيار المتعلق
بعين المال ولذلك استشكل في مثل الوطي حيث قال بعد ذلك وليس للمشتري الوطي في مدة الخيار
المشترك او المختص بالبايع على اشكال فان وطئ لم يحد والولد حر فلا قيمة عليه فان فسخ البايع رجع
بقيمة الام خاصة وتصير ام ولد ويظهر من شراح القواعد ايضا ما ذكرنا بل انهم ايضا يقولون بان
كل ما كان منافيا لخيار البايع الثابت في اصل العين لا يجوز فقال المحقق الشيخ علي ره عند قوله ره
وكذا العتق على اشكال اي لا ينفذ الا باذن البايع على اشكال ينشأ من مصادفة الملك ومن تعلق
حق البايع بالعين فلا يسوغ ابطاله وقال فخر المحققين ايضا في وجه لما الاشكال ينشأ من
مصادفته الملك ولان العتق مبني على التغليب ومن منافاته حق البايع في العين المتعينة من
الابطال فان قلنا به فاذا فسخ البايع انتقل الى القيمة لسرايته والاقوى عندي صحة عتق المشتري

اذا كان الخيار للبايع وعن السيد عميد الدين ره انه قال في شرح قوله نعم له الاستخدام آه يريد لو كان
الخيار للبايع اولهما كان للمشتري التصرف بالاستخدام والانتفاع والوطي لانها تصرفات تابعة للملك
والمشتري قد ملك بنفس العقد على ما تقدم مع انها لا تمنع من الخيار ولا ينافيه فكان له ذلك لكن لو
حبلت الجارية بوطي المشتري فالاقرب عند المصنف سقوط خيار البايع في العين ويكون له اخذ القيمة
جمعا بين الحقين فان ام الولد لا يجوز بيعها وحق البايع من الخيار لا يبيح اسقاطه الا باسقاط البايع
له والجمع بينهما انه اذا فسخ رجع بقيمة الجارية كالتالف انتهى ولهم كلمات في هذا المقام متشابهة
والمقصود من ذكرها انهم لم يمنع من البيع لكلام كما انهم ايضا متمسكا لهم في ساير النواقل لا كالهم
في المنافيات للخيار او غلبة دليلا الا قليل من جهة العموم كما نعليه في العتق ونحو ذلك ذكره في التذكرة
لو اعتق المشتري باذن البايع في مدة خيارهما او خيار البايع نفذ وحصلت الاجازة من الطرفين
ولو كان بغير اذنه نفذ ايضا لانه مالك اعتق فينفذ عتقه كغيره ثم اما ان يجعل للبايع الخيار او يبطله
كالتالف فان اثبتناه فالاقرب انه يرجع بالقيمة كالتالف ولو باع او وقف او وهب واقبض
بغير اذن البايع فالاولى الوقف على الاجازة ويكون ذلك اجازة وقالت الشافعية لا ينفذ شيء
من هذه العقود ولا يكون اجازة قال ابو اسحق منهم لا يكون اجازة لان الاجازة لو حصلت لحصلت
لحصلت ضمنا للتصرف فاذا الغى التصرف فلا اجازة وقال بعضهم يكون لدلالته على الرضا
والاختيار وهو اصح عندهم كما اخترناه انتهى ومراده ره بان الاجازة اجازة انه لا يحتاج الى
اختيار الامضاء والالتزام اولا ثم الاجازة ومراد ابي اسحق بقوله لان الاجازة آه انه
نفس التصرف من البايع ذي الخيار لا يدل على الالتزام والفسخ فان التصرف غير الفسخ فلا بد اولا
من الفسخ حتى يتم الملك ثم يترتب عليه صحة التصرف فاذا لم يتم ذلك في نفس التصرف لغى الاجازة الى
بل ذكر الشافعية هذا الكلام في الاذن المقدم على البيع ايضا قال في التذكرة قبل هذا مسئلة اذا
اذن البايع للمشتري في التصرف في مدة الخيار فتصرف سقط خيارهما معا وبه قال الشافعي
اذ قد وجد من كل منهما دلالة اللزوم وسقوط الخيار ثم التصرف ان كان عتقا نفذ وبطل خيارهما
ولو كان بيعا او هبة او وقفا فكذلك عندنا وللشافعية وجهان هذا احدهما لانه منع من التصرف
لحق البايع فاذا اذن فيه زال المنع فيصح التصرف والثاني لا يصح تصرفه لانه ابتدا به قبل
ان يتم ملكه وعلى الوجهين جميعا يلزم البيع ويسقط الخيار وقال الشهيد في آخر ره في المسالك

لكذا اراد

كتاب الزكوة في شرح قول المحقق ره ولو شرط البايع او هما خيارا زايدا على الثلثة بني على القول بانتقال
الملك ويشكل بان الخيار حتى كان للبايع خيار فان المشتري ممنوع من التصرفات المنافية للخيار كالبيع والهبة
والاجارة وذكر ذلك المحقق الاردبيلي ره ايضا في كتاب الزكوة وقال في المسالك في كتاب الرهن في
شرح قول المحقق ره ويصح الرهن في زمن الخيار سواء كان للبايع او للمشتري او لهما ويشكل جواز رهن
المشتري في الصورتين ولكن قلنا بملكه لما فيه من التعرض لابطال حق البايع ومثله بيعه وما اشبهه من
الامور الناقلة للملك وقال الشهيد في الدروس التصرف في مدة الخيار ايجاب من المشتري وفسخ من البايع
لكن قال وليس للبايع التصرف في مدة الخيار المختص بالمشتري وفي جواز العكس وتصرف كل منهما مع
اشتراك الخيار وجهان نعم يترتب عليه اثره وفي الخلاف لا يأثم المشتري بالوطي في الخيار ويمكن
حمله على المختص ولو وطي في المشترك او المختص بالبايع لم يمنع البايع الفسخ على الاقوى ما ذكره ومراده بقوله
نعم يترتب عليه اثره انه على القول بتحريم التصرف مطلقا يترتب الاثر فيكون فسخا من البايع وايجابا
من المشتري في المشترك ويلزم من جانب المشتري في المختص بالبايع ويبقى موقوفا على الاجازة من جانب
البايع فهذا اثره من الجانبين ويرد على الشهيد حيث ربما كلامه الاشارة اليه في كلام التذكرة
وربما يظهر من كلامه في الدروس ايضا في الزكوة ان المشتري ممنوع من التصرفات المنافية لخيار البايع
والحاصل ان ظ كلام هؤلاء الاعلام عدم تجويز التصرف الذي هو مناف لخيار البايع ومعرفة المنافيات
تتفاوت بتفاوت المقامات ومع حصول علاقة البايع بالعين فلا ريب انه لا يرضى باخراج المبيع
من ملك المشتري بعنوان اللزوم فلا يجوز ذلك بل ولا يجوز مثل اللبس المتمادي المنافي لتلف العين فيما
لو كان المبيع ثيابا مع ان العادة تقتضي ان من يبيع ثيابا بشرط الخيار لا يرضى باللبس سيما في
بعض الالبسة الرقيقة وسيما اذا كان المدة مديدة فالمنع من التصرف فيما هو مناف للخيار انما هو للتقوية
حق البايع لا المحض لان ملك المشتري متزلزل وعليه النقض بجواز تصرف الزوجة في الصداق قبل الدخول بالمعاوضة
والهبة ونحو ذلك مع ان ملكيتها له متزلزلة ويستقر بالدخول او بارتداد الزوج فطرة او بموته على المشهور
او بموتها كذلك مع ان جواز تصرف المراة ايضا مسئلة خلافية ولكن كان الاشهر الاظهر الجواز ايضا والدليل
قائم على جواز التصرف فيه بالخصوص ان تمام الدليل على الاشتراك ايضا لو حصل رافع كالطلاق قبل الدخول
او الانفساخ بالعيب مع انه يمكن ان يقال الملك في الصداق ليس بمتزلزل بل هو مستقر لكن المذكورات رافعة
للملك حين حصولها لا يظهر رفع الارتداد في المرتد الفطري لملكه واثباته لوارثه فلا يقال ان ملك المرتد قبل

الا اذا كان متزلزلا كخلاف ملك المشتري في ايام خيار البايع فان ثبوت تعلق حق البايع معلوم
من الاصل ومصاحب لملك المشتري فمما ذكرنا ظهر انه فقهائنا لا يختلفون في عدم جواز التصرفات
الموجبة لتفويت حق البايع بالنسبة الى العين واما جزئا والبعض كالاستخدام مثلا واختلفوا
في البعض واستشكلوا في البعض اما من جهة الاختلاف افهامهم للمنافيات واما من جهة ادام
بيان ترتب الثمرة عليه وان كان غير جايز واما من جهة الدليل الخارجي كالتغليب في العتق ويتفرع
عليه حكم الاستيلاد الى غير ذلك ايضا من هذا الباب واما تحقيق بيان المنافيات وتصحيح بعض
النواقل دون بعض فلا يهمنا الان التكلم فيه بل انما كان الغرض هنا بيان بطلان البيع بعنوان
اللزوم نعم يصح البيع بعنوان اللزوم من قبل نفسه وكونه بالنسبة الى البايع موقوفا على الاجازة و
لانطباقه على الادلة وعدم مخالفته بشيء منها ولا لمقتضى الخيار واما ما ذكروه في ضابطة التلف
في ايام الخيار من انه التلف لمن كان المشتري فلا ضمان على البايع ولكن لمن كان الخيار للبايع او
للاجنبي وان اختار الفسخ يرجع على المشتري بالمثل او القيمة فهو لا يدل على سقوط حق البايع مع
بقاء العين عند المشتري الخ اذ ليس ذلك بتلف والقول بان المخرج باذن الشارع من مال
المشتري في حكم التالف اول الدعوى لمنع الاذن اولا ومنع كونه في حكم التلف ثانيا اذ لو سلم
جواز البيع لم لا يكون اذنه مراعى الى انقضاء المدة مع عدم رجوع البايع فلنختم الرسالة
بحمد الله والصلوة على خاتم الرسالة محمد واهل بيته الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين وفرغ
منه مؤلفه الفقير الى الله الغني الدايم ابن الحسن الجيلاني ابو القاسم نزيل دار المؤمنين
قم في يوم الاحد العشرين من شهر ذي قعدة الحرام من شهور سنة الف ومائتين وسبع وفرغ
من كتابته العبد الحقير الفقير الاثيم حسين ابن ابراهيم في يوم السبت العشرين
من شهر صفر المظفر بالخير والظفر من شهور سنة الف ومائتين وسبع عشر
وارجو من الناظرين ان يذكرني بدعاء الخير ولا يعترضون على
سوء الخط لان كتابته وقع على سبيل الاستعجال
مع سوء خطي بالاصل

وبه بسم الله الرحمن الرحيم [illegible]

الحمد لله الذي جعل الكتاب والسنة منهاجا للدين فيهما محكمات ومتشابهات وابتلى عباده
بالافكار المتساقطة والاراء المتضادة ليكون علا لكم وحجتهم بالبراهين والبينات والصلوة
على الراسخين في العلم محمد واهل بيته الذين خصهم بمعرفة تاويل المتشابهات من كتابه لازالة
الشكوك والشبهات وعلى اصحابهم والعلماء التابعين لهم المقتبسين عنهم انوار التاويل و
اخبارهم المتشابهة ما دامت الارض والسموات اما بعد پس اين چند كلمه حسب الخواهش بعضى اصحاب (اما بعد)
كه بمرتبه شرافت وفطانت آراسته وبرتبه دقت نظر وذكاء فطرت پيراسته بود در حل عبارت
حديثى كه نقل خود نوشته شد وان عبارت اينست كه امر ابليس ان يسجد لادم وما شاء ان يسجد و
انشاء كيف لم يسجد بدانكه حديث باين عبارت در نظر نيست الحال كه در جائى ديده باشم
واينچه ثقة الاسلام محمد بن يعقوب كلينى ره در اصول كافى روايت كرده اينست على بن ابراهيم
عن ابيه عن على بن معبد عن واصل بن سليمان عن عبد الله بن سنان عن ابى عبد الله عليه السلام
قال سمعته يقول امر الله ولم يشاء وشاء ولم يامر امر ابليس ان يسجد لادم وشاء ان لا يسجد ولو شاء
لسجد ونهى ادم عن اكل الشجرة وشاء ان ياكل منها ولو لم يشاء لم ياكل وتحقيق مقام موقوفست
(مقدمه اولى) بتمهيد چند مقدمه مقدمه اولى در بيان معنى اراده وكراهة ومشية واختيار است بدانكه جمعى
از معتزله تعريف كرده اند باينكه اراده را ميل كردن بجانب فعل كه ان ميل ناشى از علم بنفع ان شىء
از براى خود يا شخص بالغير او وكراهت را بانقباض نفس از ان شىء بسبب علم بضرر ان وبسيارى
از معتزله تعريف كرده اند باينكه اراده همان اعتقاد نفع است از براى مريد يا از براى غير خواه
بعنوان يقين يا بعنوان جزم واعتراض كرده اند بر اين اينكه اين داعى بر فعل است باعث وداعى
غير اراده است وجواب گفته كه دو كلام در قادر تام القدرة است وشكى نيست كه قادر تام القدرة
كه مانعى از براى او نيست در فعل همين اعتقاد نفع مخصص اختيار فعل يا ترك است از براى او
واگر ميل هم چيز عليحده است از براى كيست كه قدرة تامه نداشته باشد مثل شوق محبوب
از براى كسى كه باو نميتواند رسيد واظهر اينست كه ميل مندرجست در ماهيت اراده وشايد
باعث بر اخراج ان در كلام معتزله ومحقق طوسى ره وغيرهم ملاحظه اراده جناب اقدس الهى
باشد كه در او ميل متصور نيست واين باعث اين نمى شود كه اراده در الحقيقة خود بيرون كنيم و

وچون ضرور نیست که صفات الهی مثل صفات مخلوقین باشد انهم از قبیل سایر صفات باشد مانند
علم که حقیقت ان مثل علم ما نیست ولکن اهل وضع لغات غالبا ملاحظه معانی متفاهم اهل
عرف را کرده اند پس میگوییم در اراده چند چیز معتبر است اول حصول علم بشیء بعد از ان اعتقاد
نفع ان بعد تفکر و تروی در اختیار وعدم اختیار بعد از ان همت کردن بران بعد از ان شوق
بهم رسانیدن بان بعد از ان تاکد شوق بحدیکه بسر حد عزم برسد و بعد از ان نهایت است
که قصد مقارن فعلست و بعد از ان فعل بعمل می اید و در کراهت هم چند بین امور است واما
مشیت پس در لغت بمعنی اراده است چنانکه در صحاح تصریح کرده که المشیة هو الاراده ولکن از
اخبار فرق ظاهر میشود چنانکه روایت شده است از حضرت امام رضا عم روایتی که مستفاد
میشود از ان وان اینست که مشیت قصد فعل یا ترکست بحیثیتی که نسبتش مساوی باشد
واراده تعلق گرفتن است بفعل یا ترک بخصوص واما اختیار پس ان ترجیح دادن فعل یا ترکست
بر ان دیگر پس اختیار متوسط باشد میان مشیت و اراده زیرا که اول قصد بفعل یا ترک میشود
بعد از ان ترجیح احدهما و بعد از ان عزم بران وچون اراده باین معنی که مذکور شد حقیقت ان
از برای جناب اقدس الهی محالست پس باید مراد معنی مجازی باشد پس از اینجاست که متکلمین امامیه
گفته اند که اراده الهی همان علم باصلح است و بعد از ان دیگر چیزی نیست بغیر احداث و ایجاد
پس ذات مقدس او بصفات الکمالیة الذاتیة کافیست در حصول حوادث بدون حدوث امری
در ذات او پس ایجاد در ان وقت که مصلحت است قائم مقام ان عوارضی است که مقارن
حصول ان حاصل میشود در انسان واز اینجاست که محدثین امامیه گفته اند که اراده از
صفات فعل الهی است والحاصل حق تعالی بعین ذات خود وجود هر خیر و نفع را میخواهد و وجود
هیچ شر را نمیخواهد و بسبب تفاوت خیر و شر نسبت باحوال و اوقات وخواستن چیزی
در وقتی دون وقتی تغیری در ذات او لازم نمی اید مثلا خلقت زید امروز خیر است و صلاحست
و پیش از این خیر نبود و خدای تعالی در ازل میخواست که امروز موجود شود پس از جهت اینکه
افهام قاصره توهم نکنند که بسبب تغیر حال زید صد بودن و نبودن تغیر خواستن و نخواستن
الهی لازم میاید و هم چنین توهم نکنند که تاخیر در وجود ان شاید از راه عجز و انتظار یاوری
وعدم قدرة بران بوده و بسبب قصور فهم نتوانند درک حقیقت اراده و کراهت کنند شاید

از این جهت در اخبار ائمه اطهار علیهم السلم وارد شده است که اراده صفت فعل است و عین
احداث و ایجاد است وگویا این تاویلیست که بقدر فهم سائلین نموده اند چنانکه بعض محققین اشاره
بان کرده اند وبالجمله چون حقیقت اراده که موضوع له واقعی لفظ است نظر بمقتضا فهم عرف عام خالی
از ملاحظه میل و شوق نیست و این هر دو در این دو تعالی محالست و ایضا جزء ما ثابت است
از برای آنجناب علم بنفعست و صادر کردن فعل در تکوینیات خود یا صادر فرمودن ان در
تکلیفات عبد که این هر دو در اراده عباد نیز موجود است بعلاوه میل پس اطلاق اراده
که بر جناب اقدس الهی میشود باید معنی مجازی باشد که غیر این معنی عرفی باشد پس یا مراد
از ان همان علم بنفع است چنانکه متکلمین گفته اند و یا فعلیست که در عقب ان در میاید چنانکه
از اخبار ظاهر میشود وچون فهمیدن علم بنفعی که متعلق بشود از ترتب اثر بران با وجود
قدیم بودن ان و حادث بودن این کمال صعوبت دارد ائمه عم انرا حمل کردن بر اراده فعل که اثر
علم بنفعست که فهم ان اسان باشد پس بنابراین میتواند بود که از اراده هر دو معنی خواسته
شود که مجموع علم بنفع و ترتب اثر باشد و در ان هم غایله نیست و اینکه از ان اخبار فهمیده
میشود که اراده حادثست و چیزی دیگر نیست غیر فعل نه از راه اینست مسلم که علم بنفع
در میان نیست بلکه از راه اینست که علم بنفع خود پیشتر از افراد علم و چیز علیحده نیست که ان
برای جناب اقدس الهی اثبات شود وظاهر اینست که مآل کلام و نزاع در معنی اراده بنا
بر اینکه مذکور شد نزاع در اصطلاحست و بر ثمره ندارد و باکی نیست که ما در اینجا بعضی
از اخبار که وارد شده است در اینکه اراده حادث است و صفت فعلست ذکر کنیم از جمله
حدیثی است که کلینی بسند صحیح از عاصم بن حمید روایت کرده از حضرت صادق عم قال قلت
لم یزل الله مریدا قال ان المرید لا یکون الا لمراد معه لم یزل عالما قادرا ثم اراد که ظاهر او
ترجمه ان اینست که گفت عاصم که گفتم که ایا همیشه خدا مرید بوده است و اراده او همیشه
و قدیمست انحضرت فرمود که اراده کننده نمیباشد بحالی مگر حالی که اراده کرده شده با او
باشد بلکه خدا همیشه دانا و توانا بوده بعد از ان اراده کرد وحاصل ان اینست که علم
وقدرة همیشه بوده است بذات مقدس او بلکه عین او است و بعد از علم و قدرت
اراده کرده است بجهت انکه اراده که عبارتست از مجموع فکرت وهمت انگیختن و شوق

بهم رساندن و زیاد شدن شوق تا بحدی که عزم کند و باعث شود بر کردن بعد از
حصول علم بنفع ان شیء این مجموع من حیث المجموع منفک نمیشود از مراد یعنی فعلی که مقصود ماست
کردن او و هرگاه خدای تعالی همیشه اراده کننده بود یعنی مجموع این امور از و حاصل میشد
در ازل پس لازم می اید که شخصی که امروز موجود میشود در ازل موجود بوده باشد و
قدیم باشد و این خود باطلست پس اینجا قدیمست و منفک از ذات نبود علم او است بان شیء
و خیریت ان و اتفاق اینجاب باینکه میتواند شد که اراده از و صادر شود و هر تو اند شد
که نشود که معنی قدرتست پس معلوم شد از این حدیث شریف که مراد از اراده الهی
که در ایات و اخبار است همان جزء اخیر معنی اراده است که ان تعلق بفعلست و نفس
ایجاد است و از صفات فعل الهیست و مراد از ان چیزی دیگر نیست از این وسایط حادثه
و نه نفس علم باصلح که متکلمین گفته اند و از جمله اخبار روایت بکیر بن اعین است قال قلت لابی
عبد الله علم و مشیته هما مختلفان او متفقان قال العلم لیس هو المشیة الا تری انک تقول
سافعل کذا ان شاء الله و لا تقول سافعل کذا ان علم الله فقولک ان شاء الله دلیل علی انه
لم یشأ فاذا شاء کان الذی شاء کما شاء و علم الله السابق المشیة و حاصل ترجمه ان اینست
که راوی سؤال کرد که ایا علم خدا و مشیت او دو چیزند پس انحضرت فرمود که علم غیر مشیت است
می بینی که تو میگوئی که این کار را خواهم کرد بعد از این اگر بخواهد خدا بعد این چون کلمه ان
ماضی را بمعنی مستقبل میکند و نمیگوئی که این کار را خواهم کرد بعد از این اگر بداند خدا
بعد از این پس اینکه تو میگوئی ان شاء الله دلیلست که تا بحال خدا نخواسته است پس هرگاه
بخواهد خدا خواهد شد انچه را خواهد چنانکه خواهد و علم خدا پیش دستی گرفته است
مشیت خدا را و کلمه علم مبتداست و السابق خبر او است و المشیة مفعول السابق است
پس از این حدیث معلوم شد که علم ازلیست و قدیمست و مشیت و اراده حادثاست
و انچه حاصل مشیت فعل خداست که همان ایجاد است و بدانکه مراد از مشیت در اینجا توفیق
دادن است و رفع موانع کردن است یعنی میکنم این کار را اگر خدا [موانع صح] را رفع کند و اسباب
کار را مهیا کند نه اینکه فعل را بدیهست من ایجاد کند تا لازم اید جبر و اینکه فعل بنده
مخلوق خدا باشد پس در کلام سبک مجاز از مجاز میخواهد بود زیرا که مشیت که مجاز

علم الهی با ایجاد تشبیه بحال کسیست که هنوز جازم نشده و این الواح ما قبل اخیر همگی لوح و اثبات‌اند
و در هر یک امکان محو هست باین نحو که مشروط باشد ان حکم بشرطی که ان شرط در لوح محفوظ
ثابت است چنانکه بیان خواهیم کرد پس چنانکه این نقوش دلالت بر حصول ان شیء دارند علی
سبیل التفاوت فی الدلالت اسباب حصول ان شیء نیز هستند همچنانکه تصور و تفکر و ترجیح
و تقدیر و تفصیل ان شیء را که بنده کان میخواهند بکنند و عزم و جزم در ان همگی از اسباب وجود ان
فعل میباشند حکمت الهی قرار گرفته که افعال الهی نیز بوسایط این نقوش باشد در الواح که بمنزله
ان حالاتند در نفس عباد و این حکمت را بغیر جناب اقدس ایزدی کسی نمیداند پس در این حدیث
اشاره بدو چیز شده اول بیان اموری که قایم مقام تصور و ترجیح و تقدیر و اختیار
و اراده میشود در عباد از برای خدا دوم بیان اینکه بداء در همه مراتب واقع میشود الا
در دو مرتبه اول که مرتبه علم ازلی و دویم در مرتبه امضاء که ایجاد عین است و بمرتبه اولی
در دو جا اشاره شده اول در اینجا که فرموده العلم بالمعلوم قبل کونه دیگر اگر علم ازلی که حاصلست
بمعلوم قبل از وجود ان و تغیر نمی یابد و دویم در اینجا که فرمود فبالعلم علم الاشیاء و بمرتبه دویم
مکرر فرموده که بعد امضاء و ایجاد بدا نمیباشد و وجه ان معلوم است و فرموده است البداء
فیما علم متی شاء و اراد یعنی بداء در مراتب مشیت و اراده است نه غیر ان از علم ازلی و امضاء و اما
بیان قایم مقامها که در فعل الهی اشاره بان شده پس اینست که میگوئیم مشیت در این حدیث
شریف مثل کتابت وجود زید است و بعض صفات او نیز و تقدیر تفصیل بعض صفات و احوال
او است با نوعی از اجمال و قضا تفصیل جمیع احوال او است و ان مقارن امضاست یعنی
خود فعل و ایجاد او و بعد ایجاد وجود است چنانکه تحقیق اینست که ایجاد غیر وجود است
و گویا شرح علل کنایه است از ایجاد و علم بجمیع انها ازلیست و همه این مراتب قابل بداست
بغیر مرتبه علم ازلی که در ان تخلف نمیباشد و هم چنین بعد مرتبه ایجاد و وجود دیگر بدا معنی
ندارد و اما تحقیق معنی بدا پس هر چند این رساله وضع از برای ان نشده لکن چون تحقیق
ان مدخلیت تمام دارد در بیان نحو تعلق مشیت و اراده و بواسطه ذکر این حدیث شریف
سخن باینجا کشید و از جمله مهماتست پس باکی نیست که در اینجا فی الجمله متعرض ان شده تا معین
در فهم این حدیث باشد و فی الجمله اطلاعی بحقیقت این مسئله مهمه بقدر فهم قاصر و مقتضی وقت حاصل

در لوح محو و اثبات اجمالا و اراده کتابت عزم بر ایجاد او وست بعنوان جزم ببعض صفات او

شده باشد پس میگوئیم که شکی و شبهه نیست در صحت بدا و اینکه ظاهر این از بدیهیات مذهب
شیعه است و اینکه محقق طوسی ره انکار صحت بدا کرده و گفته است که این روایتی است که
حضرت صادق ع در باب فرزند خود اسمعیل فرموده که بدا شد و امامت منتقل بموسی بن جعفر
شد و این خبر واحدی است که مفید علم نیست و بان عمل نباید کرد و این غفلت عظیمی است از این
محقق بلکه آیات قرآنی و احادیث معصومین در این معنی مستفیض بلکه متواتر است و
از جمله آیات آیه یمحو الله ما یشاء و یثبت و عنده ام الکتاب و آیه هو الذی قضی اجلا و اجل
مسمی عنده است علی اشکال در تحقیق آنست و معنی بدا در لغت ظاهر شدن چیزیست از برای
کسی بعد از آنکه بر او پوشیده بود که در اصطلاح آن را پشیمانی گویند و شکی نیست که نسبت
اینمعنی بخدا تعالی غلط بلکه کفر صریح است و اینکه عامه آن را نسبت بشیعه داده اند افترا و بهتانست
پس مراد معنی مجازی خواهد بود و در معنی آن سخنها بسیار گفته شده از محدثین و متشر
عین شیعه و حکمای اسلام و غیرهم و مقام اقتضی ذکر آنها نمیکند چون این رساله گنجایش ذکر
آنها ندارد و گفتار در آنها هم نفعی ندارد و بعضی گفته اند که بدا همان نسخ است و این قول را
از سید مرتضی نقل کرده اند یعنی اینکه حق تعم در زمانی حکمی بفرماید بعنوان اطلاق که ظاهر آن استمرار
باشد مثل حرام بودن شکار ماهی در روز شنبه که در زمان حضرت موسی ع حرام بود چون
حکمت الهی در آن زمان اقتضاء حرمت میکرد و بعد از آنکه آنحضرت موسی ع حرام بود
چون حکمت الهی در آن زمان اقتضاء حرمت میکرد و بعد از آنکه آن حکمت زایل شده در
زمان حضرت عیسی حلال کرد از آن وقت معلوم شد که آن حرمت در نفس الامر
مستمر نبوده و نهایت آن زمان بر ما مخفی بود نه اینکه مستمر بود در نفس الامر و العیاذ
بالله از برای خدا تعالی پشیمانی بهم رسید و تغییر داده بود و ابو مسلم اصفهانی قایل
بنسخ نیستند و بعضی دیگر گفته اند که بدا در تکوینیات بمنزله نسخ در احکام تکلیفیه یعنی
چنانکه ظاهر در احکام استمرار است و میتواند شد که خلاف آن حکم شود که کاشف از عدم استمرار
باشد همچنین ظاهر در امور کاینه که اسباب وجود آن فراهم است و مظنه استمرار بقای آن
هست خلاف آن ظاهر شود چنانکه از قواعد امامیه ظاهر این بود که امام و الد اکبر است هرگاه
بسمت علم و کمال استحقاق آن است باشد و همه این امور در اسمعیل فرزند حضرت صادق ع

موجود

موجود بود و همه کس چنین میدانست که او امام خواهد بود چون فوت شد ظاهر شد که امام
نبوده و حضرت کاظم ع بعد از او اکبر اولاد بود و او امام بود و این را بدا میگویند بجهت آنکه از برای
مردم ظاهر شد خلاف آنچه پیش ظاهر شده بود و این دو معنی هیچیک خوب نیست و موافق آیات
و اخبار نیست و آیه قرآن صریحست در اینکه حق تعم محو میکند آنچه را میخواهد و در اینجا چیزی
محو نشده بلکه حکمی بخلاف حکم سابق شده و امری بخلاف ظاهر حال رو داده و همچنین
معنی دویم که گفته اند که بدا میگویند چون از برای مردم ظاهر شد خلاف آنچه پیش ظاهر شده بود
منافات بهم دارد با آنچه در اخبار وارد شده که از برای خدا بدا حاصل میشود و اما معنا
معانی که ذکر کرده اند پس آن بسیار است و ما از آن دو قول را نقل میکنیم یکی آنکه جمعی از
متاخرین اصحاب که در سلک حکما و صوفیه اند ذکر کرده اند مثل آخوند ملا محسن و جمعی از تابعین
او و ظاهر اینست که همان طریقه از آخوند ملا صدرا باشد و دویم طریقه جمهور محدثین و
فقهای امامیه است و آن اینست که از آیات قرآنی و اخبار ائمه ما علیهم السلام ظاهر میشود که حق
تعالی را دو لوح هست یکی لوح محفوظ که مطابق علم ازلیست و در آن تغییر و تبدیلی نیست یعنی نشد
و دویم لوح محو و اثبات که آنچه در آن نوشته شده است گاهست محو میشود و در عوض آن چیزی
دیگر نوشته میشود چنانکه آیه شریفه یمحو الله ما یشاء و یثبت و عنده ام الکتاب دلالت دارد
بر آن یعنی محو میکند حق تعم آنچه را خواهد و ثابت میکند آنچه را خواهد و در نزد اوست
ام الکتاب یعنی اصل و مادر همه کتابها و نامهاست که لوح محفوظ باشد یا آنکه مراد از ام الکتاب
لوح محو و اثبات باشد چون انواع نوشتها که ضد یکدیگرند در آن هست و لکن علم بحقیقت
آن در نزد او است باینمعنی که نقشی که در اول شده مشروط است بشرطی که وقوع و عدم وقوع
آن را بغیر خدا کسی نمیداند و بعد از آنکه آن شرط بعمل نیاید نقشی دیگر بر آن میشود و نقش
اول محو میشود و آن را بغیر خدا کسی نمیداند مثلا حق تعم در لوح محو و اثبات که شاید مراد
از آن بعضی الواح است که در آسمانها گذاشته شده و محل ملائکه آن را میخوانند و بانبیا
خبر میدهند نوشته شده است که زید پنجاه سال عمر میکند و بعد از چند وقت این خط محو
میشود و بجای آن نوشته میشود که عمر او چهل سالست یا نوشته میشود که عمر او شصت سالست

واین بسبب اینست که مراد از نقش اول اینست که پنجاه سال عمر او است اگر طاعتی بکند که باعث
طول عمر شود مثل دعا و تصدق و صله رحم و اگر معصیتی بکند که موجب نقص عمر شود مثل قطع رحم و ظلم (دعاء)
و قسم ناحق و امثال اینها و چون از طاعتها و بعمل آمدن نقش محو میشود و شصت سال
نوشته میشود و چون از معاصی بعمل آید محو میشود و چهل سال نوشته میشود و اما در لوح
محفوظ که مطابق علم ازلی است منقوش است آنچه واقع خواهد شد اگر خدا دانسته که دعا
یا تصدق یا صله رحم خواهد کرد البته شصت سال نوشته است و در آن تغییری نیست و تشبیه
کرده اند این را باینکه طبیب حاذقی بدا تشبیه حکم کند که زید نظر به بنیه و مزاج او پنجاه و چهل
سال عمر کند و بعد اتفاق افتاد که او مقویات بخورد مثل فادزهر حیوانی و بعضی معاجین
و طبیب بعد که ملاحظه کند حکم کند که پنجاه سال عمر میکند یا اگر فصدهای بیموقع بسیار و مسهلات
قویه بخورد که بنیه را ضعیف کند حکم کند که سی سال عمر میکند نمی گویند که این طبیب تناقض
گفته و هم چنین در این احکام و نقوش الواح که بعلم الهی محو و ثبت میشود تناقضی نیست
چون هر یک از اینها معلق بر حکمت است که مقتضی آنست و شاید مراد از بیان وجود این
دو لوح و امر او ائمه در توضیح محو و اثبات و تغییر و تبدیل بیان کمال قدرت و وسعت
قدرت الهیه است که در هر وقت هر چه خواهد میکند چنانکه آیه شریفه کل یوم هو فی
شان دال بر آنست و غرض از آنچنانکه جماعتی از محققین علما شیعه اشاره بآن کرده اند
رد بر یهود است و بعضی از اهل سنت و بعضی از حکما چون یهود گفته اند که حق تعالی هر چه
کرده است در روز اول کرده و دیگر تغییری نمی یابد چنانکه حق تعالی از ایشان حکایت کرده است
که می گفته اند ید الله مغلولة یعنی خدا دست بسته است و دیگر کاری نمیتواند کرد و حق تعالی
در رد اینها فرمود غلت ایدیهم و لعنوا بما قالوا بل یداه مبسوطتان ینفق کیف یشاء و بعضی
حکما هم گفته اند که حق تعالی جمیع مخلوقات را یکمرتبه خلق کرد و چون حق تعالی خارج از زمانست
همه از منه در نزد او مساویست و ماضی و حال و مستقبل در نزد او نمی باشد بخلاف ما که داخل
زمانیم و تشبیه کرده اند مخلوقات را بر رشته رنگارنگی که موری بران راه رود که آن مور کاهی
برنگ سیاه آنجا میرود و بخبر از رنگ سفید نیست و هم چنین کسیکه خارج از دیماست

است

خلاف ما که داخل زمانیم و تشبیه کرده اند مخلوقات را بر رشته رنگارنگی که موری بران راه رود
(الا) که مور کاهی که برنگ سیاه آن راه میرود و بخبر از رنگ سفید نیست و هم چنین کسیکه خارج
از دیماست همه در نزد او حاضر است یکسان و باین سبب قائلند که زمان و زمانیات همه
قدیمند و در هیچ امر تغییر ممکن نیست و بعضی دیگر از حکما قایلند که حق تعالی عقل اول را آفرید و او
عقل دوم و عقل دوم را آفرید و هم چنین تا عقل دهم و عقل دهم مدبر عالمست و حق تعالی را معزول
میدانند از تدبیر در ماسوی پس ائمه علیهم السلام رد قول ایشان نموده و بیان کرده اند که خدا مدبر
عالمست و در هر ساعت انواع تصرفات میکند و بدعا و تصدق و صله رحم و سایر طاعات عمر و
روزی و سایر تقدیرات تغییر می یابد و باین اشاره کرده اند در آنجا که فرموده اند ما عظم الله بمثل البدا
یعنی تعظیم الهی حاصل نمیشود بچیزی بمثل بدا چونکه بسبب اعتقاد آن خدای تعالی را صاحب اختیار
در ملک خود میدانند و در امور خود باو متوسل میشوند اگر کسی بگوید که هرگاه در لوح محفوظ که مطابق
علم ازلی است ثبت شده که زید تصدق خواهد کرد و عمر او این خواهد بود و بآن خواهد شد و عمر او آن است پس
(اما) چه فایده و حکمت در لوح محو و اثبات که مجمل مشروط معلق در آن ثبت است گوییم اولا که عقول ما
احاطه بحکمتهای الهی نمیکند و همین که از خدا و صادقین اولیاء او خبر رسید باید تصدیق کنیم و خلا
سؤال کرده نمی شود که چرا کردی و چرا آنکونه و اما ثانیا پس میگوییم یکی از فواید آن اینست که بعد از
آنکه ملائکه و انبیا و اوصیا دانند که چنین و چنان میشود و اینکه خدا را دو لوح است و محو و اثبات بدانند میشود
بواسطه اعمال عباد از تصدق و صله رحم و دعا و امثال آن بندگان خدا راغب میشوند باین افعال
خیر و ترک میکنند افعال ناخوش را و همین قدر فایده اینستکه از اعظم فواید است و باین سبب
عبادت در روایات وارد شده که ما عبد الله بمثل البداء یعنی چیزی باعث عبادت خدا نمیشود بمثل
بدا و اگر کسی بگوید که اگر در لوح محفوظ مقدر است که آن عمل خیر بشود و عمر زیاد شود یا بعکس آن پس
البته آن خواهد شد دیگر چه فایده است در رغبت کردن عبد بطاعتیکه موجب زیادتی عمر است
و اعراض کردن از معصیتی که باعث نقصان عمر است زیرا که اگر مقدر است در لوح محفوظ و نوشته شده
است که آن کار را خواهد کرد و عمر زیاد خواهد شد یا ضد آنرا خواهد کرد و عمر کم خواهد کرد
شد آنچنان خواهد بود و عمره از عمل نمی آید دیگر محتاج بسعی نیست و هم چنین محتاج بمنع نیست
گوییم اما اولا که آنچه نوشته شده است در لوح محفوظ شاید بر این وجه نوشته شده باشد

که بواسطه ترغیب و رغبت میکنند نه مطلقا چنانکه در عبادات و سایر تکالیف که کردن انها موقوف
بامر و طلب الهی است پس از حیثیتی لوح محو و اثبات تقدم دارد بر لوح محفوظ یعنی چون مکلف
دانست که بسبب اعمال خیر عمر او زیاد میشود و باین سبب رغبت کرد بفعل خیر و بعمل اورد و باعث
زیادتی عمر شد در لوح محفوظ ثبت شده است از زیادتی عمر چون علم تابع معلوم است نه اینکه
چون در لوح محفوظ ثبت شده که چنین خواهد کرد و چنان خواهد شد باین جهت او بفعل عمل میاید
و ان ثمره را میکند زیرا که علم علت وجود معلوم نیست و ثانیا میگوییم که اغلب مردم بمحض
اینکه میشنوند از مخبر صادق که کردن فلان عمل موجب حصول فلان نعمت معتقد ان میشوند و ان اثار را
مربوط بان مؤثرات میدانند چنانکه میبینیم که اغلب مردم اعتقاد بتاثیر دعا و صدقه بلکه بسیاری از
تطیرات و تفالات دارند و هیچ بار این تشکیک و شبهه بخاطر ایشان نمیگذرد که اگر مقدر است
که خدا عمر یا ولد یا صحت و یا نعمت عطا کند و در لوح محفوظ ثبت شده خواهد شد من چرا دعا کنم
و تصدق کنم همچنین که چنانکه در طاعات و عبادات نمیگویند که خدای تعالی عبادات را فرموده است
که بجهت ان ما ببهشت برویم اگر مقدر است ببهشت برویم خواهیم رفت هر چند طاعت را نکنیم و اگر
مقدر نیست نخواهیم رفت هر چند بکنیم یا اینکه بگویند که حاجت نیست بوعظ و اعظها و امر بمعروف
و نهی از منکر زیرا که اگر مقدر است که ما طاعت و معروف را بجا بیاوریم یا معصیت را ترک کنیم انرا
خواهیم کرد و اینرا ترک خواهیم کرد و ثمرات بران مترتب میشود و حاجتی بترغیب و وعظ و امر بمعروف
نیست خصوصا در وقتیکه اصل تکلیف و وجوب از اد انسان باشد و بنابراین پس فایده عظمی
همان قیام بوظائف اعمال حسنه و ترک سیئات خواهد بود و خود اعمال فواید بسیار بر انها مترتب
میشود و قطع نظر از حصول مطلوب از انها مثل دعا کردن عبادتست و اظهار خشوع و تذلل است
که بسبب ان کمال و قرب بجهت بنده حاصل میشود و خواه مطلبی که بنده میخواهد مصلحت بنده باشد
یا نه و خواه حق تعالی مستجاب کند ان دعا را یا نه پس همین قدر که اکثر بندگان از این نوع فایده میبرند
از برای فایده ان کافیست که بعضی مشککین و اهل وسواس و فتنه باین خیالات باطله خود را از این
مرحله عظمی باز دارند و هر چند میتوانیم گفت که ان مشککین نیز میتوانند شد که فهمیده باشند
که اصل دعا عبادتست و نافع است با قطع نظر از اجابت از مطلب خاص پس باز انها هم بهره از این
جهت دارند لکن چون غالب نفوس خلایق طالب نفع عاجلست و عدم ان منجر ایشان نمی شود لهذا اصرار

بر اصرار بر اعمال خیر و اهل تشکیک از مرحله اصرار و زیادتی محروم میمانند از این جهت مخصوص
اغلب مردم کردیم اگر کسی گوید که ما بسیار میبینیم میبینیم که کلی نفعی بر این امور مترتب نمیشود دعا و صدقه
و غیرها تاثیر خود را نمیکنند پس بیان این نوع لوح اغالیا فایده نخواهد بود گوییم هر چند این بحث تمام نیست
چون نفی نفع کلی میکند لکن از برای اثبات نفع کلی ما نیز کلامی گوییم که مطلب تمام شود و ان اینست
که هر جوابی که از اشکال در اصل و امری که بدعا و صدقه و مداوا و سایر اسباب ظاهریه کرده
شده است ایراد میشود قطع نظر از اینکه خدا فانند در لوح محو و اثبات نقش شده باشد میتوان
گفت همین ~~قطع نظر از اینکه خدا ان در لوح محو و اثبات نقش کرده~~ جا میتوان گفت و حاصل
اشکال در اصل او امر اینست که حق تعالی امر بدعا و صدقه و امثال انها کرده و وعده اجابت فرموده در ایات
قرانی و احادیث اهل عصمت در ان بسیار است و با وجود ان می بینیم که مکرر دعا و صدقه بعمل
میاید بکمال جد و جهد و اثری بران مترتب نمیشود و مجمل جواب از ان اشکال اینست که بسیاری
ایات و اخبار همه جا بر ظاهر خود حمل نمیشود و مراد تمام آن نیست زیرا که در بعضی اوقات
انترتب اثر از امور ممتنع است مثلا هرگاه زید دعا کرد که خدا فلان دختر عمرو را نصیب من کن
که در شب جمعه بخانه من بیاید و دیگری هم دعا کند بهمین نهج البته این صورت امکان ندارد دیگر
از برای دو وجه حلال شود در ان واحد کاو است ده نفر همین دعا میکنند و همچنین دو عسکر با هم
نزاع دارند و هر دو از خدای تعالی فتح می طلبند و همچنین مواضع بسیار که استجابت ان مستلزم
جمع نقیضین میشود پس مراد از مثل قول حق تعالی ادعونی استجب لکم این خواهد بود مرا بخوانید در
مطالب خود که من شما را محروم و ناامید نمیکنم نه اینکه بعینه انچه خواستید میدهم و دیگر اینکه
بندگان مریضند و حق تعالی طبیب و حکیمست و گاه است بنده در مطلبی صلاح نفس الامر خود را نمی داند
و در نظر او چنین بهم مینماید که مصلحت او در ان نیست که از خدا میطلبد و حکیم علی الاطلاق
و طبیب رئوف رحیم البته انچه مضر است بحال مریض باو نمیدهند و بگریه او و اضطرابش نمی کنند
و محروم نمیکنند پس هر گاه امر حکمتست و صلاح بنده در ان نبود همان مطلب است در دعا
وقت که خواسته از او عطا میکنند و اگر صلاح در تاخیر باشد بوقت دیگر و در دنیا چنان نمی کند
و اگر در هیچکدام صلاح نیست عوض از ای بعد در دنیا و اگر صلاح او نباشد در اخرت
میدهد یا در هر دو جا میدهد پس در مطالب ما هم میتوان شد که مصلحت همان بر تایید و ترغیب

بانا عمال خیر باشد تا عوض از ان بنحو که صلاح داند عطا کند و بعضی اوقات هست که از فواید لوح محو
واثبات همان خبر دادن پیغمبر است عطا بقا ان لوح بدا اول بار و بعد از انکه خلاف ان ظاهر شد ان پیغمبر
در صدد تفحص از جهت ان بر اید تا ظاهر شود سبب ان تا بر بندکان واضح شود و باعث مزید رغبت
انها شود مثل انکه حضرت عیسی خبر داد از مردن ان عروس در شب زفاف و تخلف کرد و بعد از انکه
در صدد تفحص بر امد ماری در زیر قماش او ظاهر شد که دیگی در دهان داشت و سبب تصدقی
که دران شب کرده بود حق تعالی دفع موت از و کرده بود یعنی ان نقشی که در لوح محو و اثبات شده بود
که او دران شب میمیرد معلق و مشروط بوده در لوح محفوظ باینکه اگر تصدق نکرد میمیرد و بعد از انکه
نمرد بسبب تصدق به حضرت عیسی ظاهر شد که ان حکم مطلق معلق و مشروط بوده بعدم تصدق و بر
مردم هم ظاهر شد که ان شخص تصدق کرده بوده و باعث رغبت مردم شد بتصدق و هم چنین حکایت
خبر دادن پیغمبر صلعم از مردن ان یهودی و تخلف ان و مشاهده ماری که ریگی در دهان داشت
در پشته خار او که از صحرا اورده بود بسبب تصدقی که در ان روز کرده بود و از جمله فواید لوح
محو و اثبات تشدید تکالیف است و اینهم از باب امتحاناتیست که بندکان میشود که ضعف و قوة
ایمان ایشان ظاهر شود و از این جمله بسیار است مثل غیبت صاحب الامر الزمان صلعم و لزوم
اعتقاد به بقای او و حیات او در این مدت طولانی و امامت او با وجود عدم وصول نفع ظاهری
به بندکان خدا و مثل باد و خواست کردن پیغمبر صلعم با کفار و منافقین و دختر دادن و دختر کرفتن
از ایشان و مثل خلق کردن کافر مفلس تنک کور عاجز مبتلی که نه دنیا دارد و نه اخرت و امثال
اینها از امور دیکر که عقل احاطه بانها نمیکند و در مسئله بدا هم امتحان عظیم است در اینکه هر گاه معصوم
خبر بدهد که فلان امر در فلان وقت واقع شود و بعد از ان خبر دهد بخلاف ان یا اینکه امر بخلاف
ان واقع شود باید در اعتقاد ما خللی بهم نرسد و نسبت کذب بانجناب ندهیم و هر دو را بکوییم
صحیح است و باعث مزید اجر و ثواب شود و هیچ ناخوشی در اینجا متصور نیست خصوصا با ملاحظه
اینکه ائمه علیهم السلام خود خبر داده باشند که در امور بدا میشود و محو و اثباتی می باشد و
اینکه اخبار دیکه ایشان میدهند بعضی از انها محتوم است و البته خواهد شد مانند ظهور قایم علیه السلام
و بعضی از انها محتمل است که تغییر ان شود خصوصا که در امم سالفه و انبیای سابقه نظایر ان
بعمل امده باشد چنانکه مکرر از برای قوم نوح وعده هلاک شد و تاخیر شد و موسی وعده کرد

بیان

بقوم

بقوم خود در وقتی که بنزد خدای تعالی رفت سی روز و بعد ده روز بعلاوه شد و امثال اینها بسیار است
و حضرت امیر المومنین علیه السلام فرمود که اگر این آیه نبود یمحو الله ما یشاء و یثبت هر اینه خبر میدادم شما را از انچه
واقع میشود تا روز قیامت پس با وجود ملاحظه تصریح ائمه علیهم السلام باینکه اخبار ایشان حتمی و غیر حتمی هر دو
هست و در انبیای سلف هم وقوع یافته باشد دیکر مجال التفات کذب و جهل باقی نماند بلی در اینجا اشکالی
هست که در بعضی اخبار مذکور است که علمی که بانبیا و ملائکه و رسل رسیده در ان بدا نیست و البته واقع
میشود و این منافات دارد با انچه مذکور شد و توجیه کرده اند انرا باینکه مراد اینست که خبری که بعنوان
حتم و جزم بایشان رسیده باشد و تصریح بوقوع ان شده باشد بعنوان جزم در ان بدا نمیباشد
نه انچه محتمل بدا باشد و قابل تغییر باشد و در اینمقام بهمین قدر اکتفا میکنیم از نقل اقوال و ادله باقی
مانده کلام در ان معنی که نسبت ان را بجمعی از اهل حکمت داده ایم در معنی بدا و ان اینست که اخوند ملا
محسن نقل کرده و افی گفته است که بیان که تو اینکه منطبع است در افلاک احاطه نمیکند بتفصیلات
جمیع انچه واقع میشود از امور دفعه واحده بلکه نقش میکیرد حوادث در انها کم کم و پاره پاره با اسباب
انها و علتهای انها بر نهج مستمر و نظام مستقر زیرا که انچه روی میدهد در این عالم کون و فساد
از لوازم حرکات افلاکست و نتایج برکات انهاست پس افلاک میدانند که هر وقت فلان امر حاصل
خواهد شد پس هر وقت علم حاصل شد از برای انها باسباب حدوث امری در این عالم حکم میکنند بوقوع شود
ان امر پس نقش میکیرد ان حکم در انها پس کاهست اسباب چند حاصل میشود و عالم میشوند بانها
و ان اسباب موجب وقوع ان حادثه شده و هنوز انها را علم حاصل نشده ببعضی اسباب دیکر که هنوز
وقت وجود انها نشده و علم بانها بهم نرسانده اند که اکر انها بوجود اید ان امر ان حادثه بر خلاف
مقتضای اسباب اول خواهد بود پس چون بیاید وقت اطلاع بر این اسباب که علم انها پس افتاده بود
و مطلع شوند بر انها حکم میکنند بخلاف حکم اول پس محو میشود نقش حکم اول و ثابت میشود نقش
حکم دویم مثل اینکه از برای افلاک علم حاصل میشود بمردن زید بفلان مرض در فلان شب بسبب
اسبابی که مقتضی انست مثل سم قاتل یا مرض مهلک و از برای انها علم حاصل نشده باینکه تصدق
خواهد کرد پیش از انکه حاصل شود ان مرض یا بخورد ان سم را بسبب انکه هنوز انها را اطلاع
بر اسباب تحقق تصدق بهم نرسیده بود بعد از ان علم بهم رسانند و مردن او با اسباب مشروط
بوده است باینکه تصدق نکند پس اول حکم میکنند بموت و بعد حکم میکنند بصحت و هر کاه اسباب

وقوع و لا وقوع حادث در نزد افلاک منکافی و متساوی باشند و ترجیحی نیابد بسبب آنکه هنوز وقت حصول اسباب ترجیح نیامده است پس متردد میمانند در حکم بوقوع یا لا وقوع و کاهی در آنها وقوع نقش میگیرد و کاهی لا وقوع پس اینست سبب بدا و محو و اثبات و تردد و امثال آنها در امور عالم پس هر گاه متصل شد بان قوی فلکیه نفس پیغمبر یا امام میخواند در آنها بعضی این امور را پس او را هست که خبر دهد بانچه دیده است بچشم دل و مشاهده کرده است نبود بصیرت یا شنیده است بکوش دل و اما اینکه امور را بخدا نسبت داده اند پس بجهت اینست که هر چه جاری می شود در عالم ملکوت جاری نمیشود مگر باراده خدا بلکه فعل آنها بعینه فعل خداست چون که آن نفوس روحانیه معصیت و مخالفت نمیکنند انچه را بان مامور شوند چون ایشان را داعی بر فعل نیست الا اراده الهیه چون اراده آنها مستهلک است در اراده خدا و مثل آنها در مثل حواس است از برای انسان که هر وقت انسان قصد میکند بامر محسوس حواس فرمان او را میبرند پس هر کتابتی که در این الواح و صحیفهها است پس آن مکتوب است از برای خدا بعد از علم سابق و قضاء او که مکتوب بقلم اول پس صحیح است که خدا وصف کند خود را بامثال این امور باین اعتبار هر چند این امور مشعر بتغیر و زوال است و خدا تعالی منزه است از آن نیز اگر انچه بود داده و وعده و وعید هم خارج نیست از علم ربوبیت او و بعضی از فضلاء محققین متاخرین همین طریقه را بتفصیلی ابسط بیان کرده اند و باقی نیست که اشاره بان نیز بشود و مجمل از تفصیل اینست که چون حمل بدا بر معنی حقیقی آن بر خدا تعالی محالست پس باید که مراد از آن مجرد ظهور شیء باشد از حق تعالی و این معنی یا در احکام ظاهر میشود یا در افعال یا در علم اما اول پس همانست که در اصطلاح اصول نسخ میکویند و هیچ نحو ناخوشی بر آن وارد نیست و اما دویم پس آن نیز دو قسم است اول آنکه ظاهر میشود از حق تعالی در بعضی از اجزاء زمان چیزی که قبل از آن ظاهر نبود هر چند بعض امور بواسطه امری دیگر باشد و چنان نیست که یهود گفته اند ید الله مغلولة و نه چنانکه معتزله مفوضه لعنهم الله گفته اند که حق تعالی تفویض نموده امر خود را بمخلوقین و او را در امر خلقتی بدا امور نیست بلکه کل یوم هو فی شأن و یمحو الله ما یشاء و یثبت و ظاهر است که محو نمیباشد مگر از برای ثابت و اثبات نمیباشد مگر برای معدوم چنانکه بمضمون در اخبار هم موجودات و بنا بر این صحیفه کائنات لوح محو و اثبات است و علم ازلی الهی که مناط این امور است در آن تغییری

وبعبارة اخری انچه را بان مامور شوند صح

تکلیفیه

صفحه

وتبدیلی

وتبدیلی نمیباشد و نفوس قدسیه که خزانهای آن علمند لوح محفوظند و بان اشاره شده است در کلام امیر المؤمنین ع که انا اللوح المحفوظ و قسم دویم تغییر در مشیت الهی است و معلوم است که مشیت بمعنی علم باصلح ذات الهی است و در آن تغییری و تبدلی نمیباشد بلکه مراد مشیت حادثه است که عبارت است از عزم و انچه مترتب میشود بر مشیت در مخلوقات مثلا هر گاه مخلوقی اراده و عزم کند بر کاری اسباب آنرا فراهم میکند و ما یحتاج الیه وجود آنرا جمع میکند پس هر گاه خدا ایجاد کند امور چند را که مترتب میشود بر آنها وجود چیزی همان معنی را تعلق مشیت حادثه بوجود آن شیء میکویند و این معنی قابل تغیر و تبدل هست باین معنی که در ظاهر چنین میمیناید که آن امر میشود و لکن در واقع مشروطاتست بوجود امری دیگر یا بانتفای مانعی که مخفی است از بندگان و حکایت اسمعیل فرزند حضرت صادق علیه السلام مبتنی براینست و مراد آنحضرت که فرمود بدا شد از برای خدا در شان اسمعیل همین بود که اسباب ظاهره امامت از برای اسمعیل مهیا بود که مردم بان اسباب حکم میکردند که او وصی و امام خواهد بود و لکن خلاف آن از پرده غیب منکشف شد نیز اگر از احادیث معلوم می شود که ائمه ع عالم بودند که کی امام خواهد بود و کی نخواهد بود بلکه جناب اقدس الهی و حضرت رسالت پناهی خبر از نام و نشان همه ایشان داده بودند پس علم حضرت صادق ع هم متغیر نشد چه جای علم الهی و این معنی هم از برای رد بر یهود است و بر مفوضه و موجب نجات از شرکست که کسی اعتقاد نکند استقلال اسباب را در حصول مسببات در حصول مسببات بلکه امر بدست مسبب الاسبابست و بنا بر این نیز صحیفه کاینات لوح محو و اثبات شد و اما سیم پس بدا آنکه سیم پس بدا آنکه علم در حقیقت همان شیء است که حاضر است بالذات در نزد عالم خواه حضور بتحقق عینی باشد مثل علم نفوس بذات و صفات خود شان و خواه بتحقق ظلی تبعی مثل علم نفوس بسایر اشیاء و مرتبه دویم انکشاف جمیع اشیا است از کلی و جزئی و عینی و ظلی بتحقق ظلی که تابع ذات الهی است و در این هم تغیر و تبدل نمیباشد و مرتبه سیم صور علمیه است که از مبدء افاضه میشود بر الواح مجرده یعنی عقول و نفوس فلکیه و نفوس بشریه نیز اگر انچه بر آنها منکشف شد بر حق تعالی که جاعل و فاعل آنها است نیز منکشف است و این انکشاف و انتقاش بر الواح مجرده بر دو قسمت اول اینکه افاضه علوم از حیثیت قرب و بعد است مثل علوم که فایض میشود بر عقول و نفوس کامله بشریه مثل انبیا و اولیا و این علم نیز مطابق واقع است و تغیر و تبدلی در آنها نمیباشند

که تابع

صفحه

ومی تواند شد که چیزی یقینی انبیا و اولیا باشد و مخالف واقع باشد والا دروغ گو خواهند
بود در عقاید خود چنانکه بعض اخبار هم صریحست در ان و انچه بر خلاف ان دلالت دارد محمولست
بر انچه بعنوان تقیه خبر نه عندیکه ان باب انچه محتملست در ان تغیر و تبدل خبر میدهند و دیگر
انکه افاضه علوم از جهت استعداداتست که حاصل میشود بسبب التفات باسباب ظاهره و مقدمات
موصله چنانکه در نفوس فلکیه و ماسوای مقربین از نفوس بشریه و معلوم است که این علوم متغیر
و متبدل میشوند بجهة انکه ممکن نیست اطلاع بر جزئیات اسباب و شرایط و موانع از برای احدی بغیر
خدا پس هرگاه حاصل شود صورت علمیه که استنباط شده باشد از نظر باسباب ظاهریه
از برای یکی از این نفوس مجرده و در انجا مانع خفی باشد یا شرطی از شروط ان منتفی باشد
از حصول ان شی حق تعالی محو میکند ان صورة را از ان لوح و اثبات میکند خلاف انرا و متحقق میشود
بدل و تغیر در این صورت علمیه و لکن این نوع بدا از برای خدا تعالی مسبوقست بعلم ازلی غیر متغیر
و در این نظر همین الواح مجرده لوح محو و اثباتند و باین اشاره میکند کلام حضرت باقر ع
العلم علمان علم مخزون لم یطلع علیه احدا من خلقه و علم علمه ملئکته و رسله فانه سیکون لا
یکذب نفسه و لا ملئکته و رسله و علم عنده مخزون یقدم منه ما یشاء و یؤخر منه ما یشاء
و یثبت ما یشاء یعنی اینکه این صور فایض بر مقربین ممکن نیست که مخالف واقع باشد
و لکن صور استنباطیه که افاضه شده است بر سایر مجردات از حیثیت توجه باسباب
و ملاحظه مقدمات پس مطابق بودن انها با واقع و مطابق نبودن انها مخزونست
در نزد خدا بجهة انکه این علم موقوفست بر اطلاع کامل بر جمیع مصالح جزئیات ما شا و ممکن را
نیست برای غیر خدا و مقدم میدارد از انها انچه را میخواهد بجهة مصالح مخفیه که غیر از او کسی انها را
بغیر او و هر چند نظر باسباب و صورتهائیکه در این الواح ثبت شده بایست متاخر باشد
و همچنین موخر میدارد از انها انچه میخواهد هر چند نظر باسباب بایست بر خلاف ان باشد
و اثبات میکند انچه را خواهد و مرتبه چهارم مرتبه وجود موجودات عینیه اند بذواتها چونکه
در مرتبه اثبات حاضرند بالذات در نزد فاعل پس اینها را نیز علم خوانند و شبهه نیست
در اینکه علم باینمعنی هم متغیر و متبدل میشود و باین اعتبار هم صحیفه کائنات لوح محو و
اثبات است و از انچه گفته شد معلوم شد که هیچ وجه تغیری در صفات ذات جناب اقدس راه

الحی

در جناب اقدس الهی استعمال میشود و مراد از ان همان ایجاد است که عبارت از ان تعلقیست
که حادثست و بعد از ان مجازا بمعانی دیگر از این معنی ابداع میشود و از اینجا هم در رفع مانع
و مهیا ساختن اسباب چیز خواسته میشود و اینها در وقتیست که مشیت و اراده را صفت فعل
دانیم و نفس ایجاد دانیم و هرگاه اراده را بمعنی علم باصلح بگیریم چنانکه متکلمان امامیه گفته اند
پس فرق مابین کلی و فرد و عام و خاص است پس علم عبارتست از مطلق دانستن و اراده
عبارتست از دانستن خاص که دانستن اصلح و خیر باشد پس بنابر این معنی اخر حدیث ه
اینست که علم خدا یعنی ان معنی عام سابق است بر مشیت یعنی سبقت بالذات دارد چون
عام بالذات اسبق است از خاص و فرق دیگر هست که علم خدا شامل همه چیز است
و از جمله انها افعال سیئه عبادست و علم مطلق منشا حصول ان افعال نیست بلکه چون
حاصل میشود میداند که در اینجا که علم بمعنی عام بحصول ان سیئه هست اما اراده که علم
خاصست که بوجه اصلحیت است در اینجا نیست و لکن اراده که بمعنی علم باصلح است در
افعال الهیه تخلف از وقوع و حصول و صدور از انجناب نمیکند و از جمله انها صحیحه
صفوان بن یحیی است قال قلت لابی الحسن ع عن الارادة من الله و من الخلق فقال الارادة
من الخلق الضمیر و ما یبدو لهم بعد ذلک من الفعل و اما من الله فارادته احداثه لا غیر ذلک
یقول له کن فیکون بلا لفظ و لا نطق بلسان و لا همة و لا تفکر و لا کیف لذلک کما انه لا کیف
له ظاهر ترجمه این حدیث در بیان فرق مابین اراده الهی و اراده خلق اینست که اراده
خلق عبارتست از ضمیر یعنی انچه در دلها خاطر در میاید بعد از ان که چیزی در خاطر نبود
و انچه بعد از ان ظاهر میشود از برای خلق از بابت فعلست و انچه در خاطر در میاید بعد
حصول علم بان میل بان شی است و همت بستن و شوق کردن و عزم کردن و اما بعد
بوقوع اوردن ان پس ان داخل ما یبدو نیست و شکی نیست که ان از بابت فعل عبد است
و ممکن است که مراد از ضمیر همان تصور کردن ان شی باشد و انچه بعد از ان ظاهر
میشود از میل و شوق و عزم و بوقوع اوردن همه از بابت فعل باشد و اول اظهر است
و اینکه مذکور شد در وقتیست که جمله من الفعل را خبر ما موصوله بگیریم و اگر کلمه من را
بیانی بگیریم که بیان موصول کند معنی انچنین میشود که اراده عبارتست از ضمیر و انچه

علم و اراده فرق مابین

حاصل میشود از برای انسان از فعل حتی اینکه نفس بوقوع آوردن هم داخل اراده باشد
چه جای میل و شوق و غیر هاو اما اراده الهیة پس از نفس احداث آن فعلست چون حدا(ث)
محالست که جناب اقدس الهی محل حوادث شود از خطرات و میل و شوق و غیر هاو
او همین است که بگوید کن لکن بدون نطق بلفظی و زبانی و بدون همت و قصد
و تفکری و لا کیف لذلک کما انه لا کیف له میتواند شد که اجمال بعد تفصیل باشد از برای
قول کن یعنی کیفیت اینکه چگونه ایجاد میکند و چگونه میگوید بشو اینها را نمیدانیم چنانکه
کیفیت ذات او را نمیدانیم و میتواند شد که مراد نفی کیفیت اصل اراده الهیة باشد یعنی حقیقت
اراده انجناب را و کیفیت آنرا نمیتوانیم دانست چنانکه کیفیت ذات او را و صفات او را
بحقیقت نمیتوانیم رسید و دلالت این حدیث شریف بر اینکه اراده از صفات فعلست و
اضحست و بدانکه در اینجا مراد از اراده همان حالتیست که مرجح احد طرفین مقدورست
بر دیگری و کاهست که استعمال میشود اراده در معنی رضا و موافقت چنانکه کراهت
استعمال میشود در منافرت و سخط پس اینکه میگویند خدا تعالی از بنده طاعت میخواهد
و معصیت نمیخواهد و اراده آن میکند و کراهت از این دارد آن معنی درست
و اگر نه چنین گوییم لازم می آید که افعال عباد هم بامر الهی و بکن ایجاد شود و آن مستلزم
جبر است و از جمله اینها حسنهٔ عمر بن یزید است عن ابی عبد الله ع قال خلق الله المشیة بنفسها
ثم خلق الاشیاء بالمشیة و این حدیث شریف را بعضی از محدثین علمای ما حمل کرده اند
که مراد بمشیت در اینجا یکی از مراتب تقدیرات است که حکمت الهی اقتضا کرده است که آن
مرتبات اسباب وجود اشیا باشد مثل آنکه حق تعالی در اول لوح المحفوظ را آفرید و بعد از آن بر آن
لوح نقش کرد که فلان چیز در فلان وقت موجود میشود پس خلقت لوح و خلقت آن
نقش از اسباب وجود آن شیء اند پس اشیا بواسطه این تقدیرات و خلق لوح و نقش
بر آن ایجاد شدند اما خود آن لوح و نقش بر آن لوح بواسطه لوح دیگر ایجاد نشده اند
بلکه ایجاد شده اند بامر الهی بنفسها و بدون واسطه چیزی دیگر پس حدیث دلالت
کرد بر اینکه اراده و مشیت حادثند و صفت فعلند نه صفت ذات و آنچه بخاطر فاتر
این قاصر میرسد اینست که این حدیث شریف شاید از باب مشاکله باشد و نظیر انیست

که جناب

که جناب اقدس الهی را در لغت فارسیه خدا می گویند که بمعنی خود آی است یعنی خود آینده
آمده است و کسی او را نیاورده است پس چنانکه میگویند وجود هر چیز از آنجناب است و وجود
آنجناب از خود او است و معنی این نه اینست که خدا نبود و هستی را خود از برای خود قرار
داد بلکه معنی آن اینست که ذات بذاته او هست پس در مقابل اینکه میگویند که همه چیز را
خدا آورده بعنوان مشاکله گفته اند که خدا خود آمد کسی او را نیاورد که حقیقت مراد
دفع شبهه آوردن غیر است او را نه آمدن او بخودی خود بعد نیامدن پس هر گاه گفته شود
که جمیع مخلوقات الهی خلق شده گویا کسی میگوید پس مشیت و اراده الهی بچه چیز خلق شد اگر آنهم
بمشیت و اراده دیگر الهی خلق شد پس تسلسل لازم آید و اگر بمشیت و اراده غیر باشد مفاسد
آن بیشتر خواهد بود پس امام ع فرمود که حق تعالی هر چه از مخلوقات خود بمشیت و اراده خود
خلق کرده و مشیت و اراده را بخودی خود خلق کرد یعنی بدون مشیت و اراده دیگر بمعنی
اینکه مشیت و اراده او مخلوق بواسطه چیز دیگر نیست بلکه همان علم با صلح است که عین ذات
او است پس لفظ خلق از باب مشاکله و مراد اینست که ذات مقدس او ظاهر شد باین صفت
ذاتیه کمالیة بخودی خود بدون احتیاج بشیء دیگر و خلق موجودات چون همگی از روی
حکمت و خیر است پس اینها همه مخلوق ذات مقدس اند بواسطه این صفت کمال که عین ذات
مقدس او است پس این حدیث دلالتی ندارد بر اینکه اراده صفت فعلست و ما مضایقه ندا(ریم)
از اینکه اطلاق اراده بر صفت فعل الهی شده و اینکه حادثست چنانکه مدلول سایر اخبار است
و لکن منافاتی هم ندارد با اینکه اطلاق شود بر علم با صلح نیز چنانکه متکلمین امامیه بر آن حمل
کرده اند و اما اینکه از ظاهر کلام بعضی از علمای ما ظاهر میشود که مراد از مشیت در این حدیث
اراده حادثه باشد که عبارت از ایجادست و اینکه خدا این فعل را که ایجاد است بدون
واسطه و بنفسها خلق کرده و موجودات را بواسطه ایجاد پس آن بسیار دور است
زیرا که اگر مراد از ایجاد قوة ایجاد است پس آن معنی قدرة است و عین ذات الهی است نه صفت
حادثه و اگر مراد نفس ایجاد است شکی نیست که ایجاد چیز جدائی نیست از خلق موجودات
که اول آنرا ایجاد کند و بواسطه آن سایر اشیا را ایجاد کند و میر محمد باقر داماد ره
فرموده است در معنی این حدیث شریف که مراد از مشیت مشیت عباد است در افعال اختیاریه

بمشیت و اراده الهی

ایجاد نا بسا نه و سایر اخبار که
دلالت دارد بر اینکه اراده بمعنیم

خود را و مراد از اشیاء همان فعلهای بندگان است که مترتب میشود بر آن مشیت چون ذات
مقدس او منزه است که مشیت مخلوق داشته باشد که ذات الله بر ذات او باشد و بعضی برای
ایراد کرده اند که این سخن در غایت سخافت است زیرا که مشیت عباد مخلوق خدا نیست بلکه
از افعال عباد است و همچنین افعال عباد مخلوق خدا نیست و تفسیر اشیاء با فعال عباد هم بسیار
ناخوش است و انکار مخلوق بودن مشیت حق امثال انکار احادیث بسیار است که دلالت
دارند بر اینکه اراده و مشیت از صفات فعلند و مخلوقند و کلام حقیر اینست که سید داماد
ره چون ملاحظه این معنی کرده که مخلوق بودن اراده بمعنی علم با صلح که صفت کمالست
معنی ندارد علی الظاهر الظاهر و همچنین مخلوق بودن مشیت حادثه زیرا که مناسب نیست
که بگوییم خدا اراده کرد که این کار را بکند یا بگوییم خدا این کار را کرد نه اینکه خدا ایجاد کار
خلق کرد اراده کردن خود این کار را پس حدیث بر ظاهر خود نگذاشت و حمل کرد بر خلق
مشیت عباد ولکن مراد او ظاهر این نیست تا مستلزم قول بجبر باشد و قول باینکه افعال عباد
مخلوق الهیند بقرینه که گفته است مراد از حدیث اینست که خلق کرد مشیت عباد افعال اختیاریه
خود را و اگر معتقد این بود که خدا خلق اراده عبد میکند و خلق افعال او میکند پس آن افعال
اضطراری میشوند نه اختیاریه بلکه توجیه میکنیم کلام او را و میگوییم مراد او اینست که خدا
خلق کرد مشیت اختیاریه عباد را یعنی اراده بسبیل اختیار بایشان عطا کرد که از روی اختیار
اراده کنند و فعل را از روی اختیار بکنند و بعبارة اخری خلق کرد عباد را قادر مرید
مرید مختار و در این صورت صحیح است که بگوییم که افعال عباد مخلوق او است باین معنی که از
افعال تولیدیه الهی است نه از افعال پس بنا بر این این حدیث رد است بر کسی که گمان کند
که افعال عباد ناشی است از اراده خدا بدون مدخلیت عبد بلکه این اشیا مخلوقند بواسطه
اراده عباد و اراده عباد مخلوقست بنفسها یعنی اراده عبد فی نفسه کار رسانا است
و مفهوم الهی نیست از باب الاسم ما دل علی معنی بنفسه که مراد استقلال معنی است
بمفهومیة آن از باب مفهوم حرفی نیست که آلة ملاحظه شئ دیگر است چنانکه بعض محققین
در بیان معنی آن گفته اند و همچنین باین حدیث رد میشود کلام که توهم کند که فعل بنده کسبیکه
مسبوق باراده او نیست زیرا که اگر چنین باشد اراده او فعل او است و آن هم مسبوق

باراده

تسلسل

باراده دیگر بود و هکذا و آن مستلزم تسلسل است پس فرموده اند که اراده عبد مخلوقست بنفسها یعنی خواهد بود
احتیاج باراده دیگر ندارد و آن حاصل میشود از برای عبد بعد علم بنفع و سایر افعال او مخلوقند
بواسطه این اراده و اینکه گفته است که انکار مخلوق بودن مشیت حق امثال انکار احادیث است
ممنوع است بجهت آنکه آنچه احادیث دلالت بر آن دارد همین است که اراده الهی اطلاق شده است
بر ایجاد و احداث و سید ره منکر این نیست بلکه ظاهر اینست که مراد او اینست که خدا
منزه است از اینکه اراده و مشیت مخلوق داشته باشد که این واسطه خلق کردن باشد
و بسبب آن خلق کند اشیا را و آن معنی که مدلول اخبار است همان حالت نسبی است که ما بین
منتسبین است که احدهما اراده قدیمه است که عین ذاتست و دویم خود مخلوق است و این منافی
با حدوث آن ندارد چنانکه مدلول اخبار است و در این مقام کسی توهم نکند که خلق نطفه
و تبدیل آن بعلقه و همچنین اینها هم وسایط خلقت انسانست و منافاتی با تقدس
و تنزه الهی ندارد بجهت آنکه در اینجا حکمت اقتضا کرد که نطفه را خلق کند بعد از آن
نطفه را علقه کند و هکذا تا اتمام انسان کند نه اینکه خلقت انسان را باین علت و باین سبب
کرد پس نطفه بودن علت خلقت نیست ولکن اراده علت خلقت میشود و اراده قدیمه
علت بودن معنی ندارد چون عین ذاتست بخلاف حادثه پس حاصل مراد او اینست که خدا
منزه است از اینکه اراده حادثه مخلوقه مستقله داشته باشد که بآن خلق کند اشیا را و محتاج
بآن باشد نه اینکه احداث و ایجاد را اراده نمیتوان گفت تا انکار اخبار کرده باشد
و شاید مراد از اخباری که دلالت میکند بر مخلوقیت اراده احادیثی باشد که مشتمل است
بر اینکه مراتب تقدیر اشیاء مختلف است و از برای وجود اشیا اسباب چند هست که هر یک
از آنها نقشست بر الواحی که در آسمانها است از آنجمله روایتیست که کلینی روایت کرده است
عن علی بن ابراهیم الهاشمی قال سمعت ابا الحسن موسی بن جعفر ع یقول لا یکون شیء الا ما
شاء الله و اراد و قدر و قضی قلت ما معنی شاء قال ابتداء الفعل قلت ما معنی قدر
قال تقدیر الشیء من طوله و عرضه قلت ما معنی قضی قال اذا قضی امضاه و از کتاب محاسن برقی نیز
همین حدیث نقل شده بسند صحیح از یونس عن ابی الحسن الرضا ع قال قلت لا یکون الا ما شاء الله
و اراد و قضی فقال لا یکون الا ما شاء الله و اراد و قدر و قضی قلت فما معنی شاء قال ابتداء الفعل

الفعل قلت فما معنی اراد قال الثبوت علیه قلت فما معنی قدر قال تقدیر الشیء وبعد از ان تا آخر
آنچه در حدیث سابق مذکور شده ودور نیست که حکایت اراده از کافی سقط شده باشد و بعضی
علما در تفسیر آن گفته‌اند معنی ابتداء الفعل اول کتابت در لوح است یا اول چیزی که حاصل
می‌شود از جانب فاعل وصادر می‌شود از امور یکه مؤدی میشود بحصول معلول وبنابر این
آنچه در روایت محاسن است اراده تاکد مشیت است ودر حق خدا تع عبارتست محاسن است
از نوشتن در الواح وسبب سازی اسباب وجود شیء وتقدیر الشیء یعنی تعیین خصوصیات آن
در الواح یا سبب سازی بعضی اسباب که مؤدی می‌شود بتعیین معلول وتحدید او وخصوصیات
او واز قضاء امضاه یعنی هرگاه واجب ساخت از بکامل ساختن شرایط وجود آن
وجمیع آنچه موقوفست بران وجود معلول ایجاد میکند معلول را ودیگر از برای او تغیر وبدائی
نیست بجهت استحالة تخلف معلول از علت تامه وباز کلینی روایت کرده از فتح بن یزید جرجانی
عن ابی الحسن ع قال ان لله تع ارادتین ومشیتین ارادة حتم وارادة عزم ینهی وهو یشاء
ویامر وهو لا یشاء او ما رایت انه نهی ادم وزوجته ان یاکلا من الشجرة وشاء ذلک
ولو لم یشا ان یذبحه ولو شاء لما غلبت مشیة ابراهیم مشیة الله واز این حدیث شریف
ظاهر می‌شود که مشیت الهی در افعال عباد بر دو قسم است یکی مشیت عزم که در طاعات ومعاصی
که عبارتست از توفیق وخذلان وآن سبب قدرة عبد را تمام کند ومجبور نمیشود وگاهست
که در افعال عباد مشیت حتمی میشود چنانکه کارد را از حلق اسحق گردانید که ابراهیم نتوانست
که ذبح کند واما مشیت خدای تعالی در افعال خود مثل ایجاد مخلوقات پس آن حتمی است ونسبت
ذبح باسحق شاید محمول بر تقیه باشد واز توحید ابن بابویه نقل شده است باین عبارت
وامر ابراهیم بذبح ابنه وشاء ان لا یذبحه وباز کلینی روایتی نقل کرده که در ان مذکور است
که امام علیه السلم فرمود که در شب قدر نازل می‌شود ملائکه وکتبها باسمان پایین
پس مینویسند هر امری که در ان سال روی میدهد وبه بندگان میرسد وامر دیگر هم هست
که در نزد حق تعالی است حکم آن واز برای خدا در ان مشیت هست پس مقدم میدارد آنچه را
خواهد ومؤخر میدارد آنچه را خواهد ومحو میکند واثبات میکند ودر نزد اوست
ام الکتاب ودر روایت دیگر هم که از صدوق نقل شده است که آنچه در شب قدر مقدر

الا یاکلا لما غلبت مشیتهما
مشیة الله وامر ابراهیم
ان یذبح اسحق ولم یشا

میشود

میشود محتوم است ومضمون آنچه مذکور شد احادیث هست ومستفاد می‌شود از این اخبار
اینکه مشیت خدا واراده خدا وقضای خدا وانواع کتابت در الواح وکتابها اینکه وبعضی
دور از حتم وگذاشته شده‌اند در آسمانها که متفاوتند باجمال وتفصیل وبعضی قید بحتم میشود
وبعضی حتم وبعضی حتم است وان همان است که در شب قدر نوشته میشود ودر بدا حاصل میشود
ودر غیر آنچه در شب قدر نوشته شده واما اینکه این امور از جمله اسبابی هست که در
ازل مقدر شده که سبب حصول اشیا بشوند وامری بدون اینها واقع نشود پس عقل
ما بان احاطه نمیکند وآنچه فرموده‌اند باید تصدیق کنیم چون برهان عقلی هم بر خلاف انها
نیست ومبسوطتر از اخبار پیش کلینی ره روایتی نقل کرده از معلی بن محمد قال سئل العالم
علیه السلم کیف علم الله قال علم وشاء واراد وقدر وقضی وامضی فامضی ما قضی وقضی ما قدر
وقدر ما اراد فبعلمه کانت المشیة وبمشیته کانت الارادة وبارادته کانت التقدیر وبتقدیره
کان القضاء وبقضائه کان الامضاء والعلم متقدم للمشیة والمشیة ثانیة والارادة
ثالثة والتقدیر واقع علی القضاء بالامضاء فلله تبارک وتعالی البداء فیما علم متی شاء وفیما
اراد لتقدیر الاشیاء فاذا وقع القضاء بالامضاء فلا بداء فالعلم بالمعلوم قبل کونه والمشیة
فی المشاء قبل عینه والارادة فی المراد قبل قیامه والتقدیر لهذه المعلومات قبل تفصیلها وتوصیلها
عیانا ووقتا والقضاء بالامضاء هو المبرم من المفعولات ذوات الاجسام المدرکات
بالحواس من ذوی لون وریح ووزن وکیل وما دب ودرج من انس وجن وطیر و
سباع وغیر ذلک مما یدرک بالحواس فلله تبارک وتعالی فیه البداء مما لا عین له فاذا وقع
العین المفهوم المدرک فلا بداء والله یفعل ما یشاء فبالعلم علم الاشیاء قبل کونها وبالمشیة
عرف صفاتها وحدودها وانشاها قبل اظهارها وبالارادة میز انفسها فی الوانها و
صفاتها وبالتقدیر قدر اقواتها وعرف اولها واخرها وبالقضاء ابان للناس اماکنها
ودلهم علیها وبالامضاء شرح عللها وابان امرها ذلک تقدیر العزیز العلیم وظاهر
این حدیث شریف خالی از اشکالی نیست وآنچه بنظر قاصر میرسد اینست که سیاق
این حدیث از برای بیان مسئله بداء است واشکال راوی که سئوال کرده است از کیفیت علم

علم الهی در اینست که چگونه میشود که بدا روا باشد و این مستلزم تغیر و تبدل علم الهی است
و لزوم جهل بنفس الامر تعالی شانه عن ذلک پس امام ع بیان صحت بدا کرد بر نحوی که نقصی لازم
نیاید و حاصل آن اینست که چنانکه در افعال عباد علمی و تصوری و تفکری و ترددی و
میلی و عزمی و جزمی میباشد و بعد فعل بعمل میاید چون جمیع این اطلاقات در جناب اقدس
الهی وارد شده که علم و شاء و تردد و قدر و قضی و امضی و غیر ذلک هم وارد شده و از
انجمله است حدیث قدسی که فرموده است ما ترددت فی شیء انا فاعله کترددی فی قبض روح عبد
المؤمن و چون اکثر این معانی در ذات اقدس باری تعالی محالست پس باید حمل شود بر یکی
از دو امر یکی حصول غایتی که مرتب میشود بر این اشیاء مثلا حصول قبض روح بنده مؤمن
بعد از انکه ملاحظه این میشود که حق تعالی بنده مومن را دوست میدارد چیزی که در ظاهر
مکروه بنده است که موت است از برای او میخواهد و از این حیثیت که دنیا سجن و محل
محنتها و بلاها است از برای او پس بردن او از دنیا بدار رضوان و راحت صلاح او است
پس باید خدای تعالی از او خواسته باشد از برای او پس وقتی که مرگ بعمل آید گویا بعد از تردد
بسیار بعمل امده و حصول این فعل را بعد از ملاحظات دو معنی بسیار شبیه است بحصول
فعل از شخص مترددی در طرفین و در محلی که ذکر شد ضرور نیست فرض حالتی در جناب اقدس الهی
که از بابت تردد و میل و امثال آن باشد بلکه همان وجه تسمیه مشابهت غایت بغایت است
کافیست دوم اینست که از برای جناب اقدس الهی در عوض این معانی امور چند فرض نشود در
واقع که مناسب و مشابه اینها باشد و تصور این معنی چنین میشود که نقوش چند در الواح
سماویه نقش شود که بعضی مجمل و بعضی مفصل و بعضی مفید تعلق قصد بشیء علی سبیل الاجمال و
بعضی مفید قصد علی سبیل التفصیل و بعضی با تفصیل تام و بعضی ناقص و بعضی مفید اراده
فعل با تیان فعل بد و بجزم و بعضی با جزم و بعضی با حتم که در بعضی الواح مثلا تعلق نقش
الهی بوجود ولدی از برای زید فی الجمله و در دیگری باینکه ایجاد می شود و در دیگری اینکه مثلا
از پسر عمر واست و بعضی صفات او اینست و در دیگری اینکه همه صفات او این و جای
او این و جلی و عمر او این و در دیگری اینکه ای عمر و موجود شو که از ما قبل لوح اخیر حال تعلق

عم

105

راه ندارد و این تغیرات راجع میشود بصفات فعل و در آنها هیچ غائله نیست تمام شد حاصل
انچه از بعض فضلاء متاخرین نقل کردیم و بدانکه این قول با قواعد شرعیه مخالفت تمام
دارد و با خبار ائمه اطهار موافقت ندارد بلکه مخالف اجماع مسلمین است و جمع کثیری از فقهاء
دعوی اجماع مسلمین کرده اند بر اینکه افلاک صاحب نفوس ارادیه نیستند بلکه دعوی اجماع
بر تکفیر قائل بان کرده اند کلام ایشان مکرر است و چگونه تواند شد که حق تعالی امور عالم کون و فساد
موکول کند بنفوس جاهله که مصالح امور را نمی دانند و نظام عالم را با آنها وا گذارد که انچه هو
رو دهد از لوازم حرکات و نتایج برکات آنها باشد و حال اینکه حق اینست که افعال العباد مخلوق
خود عباد است و انچه غیر افعال عباد است همگی مخلوق جناب اقدس الهی است چنانکه از آیات
قرآنی و احادیث معصومین مستفاد می شود حتی انکه جناب امیر المؤمنین ع در بعض خطب
نهج البلاغه تصریح فرموده باینکه جناب ایزد تعالی خلقت هیچ چیز را خود کرده بدون واسطه و
هم چنین دلیلی تمام بر وجود عقول مجرده ثابت نشده مقدمه دویم اینکه اصولیین خلاف کرده اند
بعد از انکه تعریف امر را کرده اند باینکه آن طلبیست بقول از عالی بر سبیل استعلا یا مطلقا در اینکه
آیا این طلب عین اراده است یا غیر آنست معتزله و اصحاب ما گفته اند که عین اراده است بجهت
انکه ما نفهمیم معنی از آن بغیر اراده و جایز نیست در حکمت اینکه لفظ ظاهر مشهوری
موضوع باشد از برای معنی که کسی آنرا نداند و نفهمد یا اگر فهمد معنی بسیار خفی باشد و اشاعره
گفته اند که طلب غیر اراده است و استدلال کرده اند بچند وجه اول اینکه حق تعالی امر کرده است
کافر را باطاعت و از و نخواسته بجهت انکه اگر خواسته باشد لازم می اید تکلیف بمحال بعلت
اینکه حق تعالی عالمست باینکه کافر فرمان نخواهد برد پس اگر کافر فرمان برد لازم می اید که علم خدا
جهل شود پس ممکن نیست فرمان بردار کافر پس تکلیف بانجا جایز نیست و این سخن مردود است
باینکه علم تابع معلوم است و علت آن نیست و چون او فاعل مختار است پس هرگاه بسوء
اختیار خود احد طرفین را که مخالفت است اختیار کند این منشا این نمیشود که فعل از مقدور
بودن خارج شود یا مورد تکلیف نتواند شد و لکن در اینجا اشکال دیگر هست و آن اینست
که هر چند مقدور باشد و از طلب آن تکلیف بمحال لازم نیاید و لکن طلب حکیم با وجود علم
بعدم حصول لغو و قبیحست پس از این جهت ممتنع خواهد بود و جواب آن اینست که فایده در این

تکلیف موجود است وان یا امتحان واظهار حال مکلف است بر بندکان مانند تکلیف ابراهیم بذبح
ولد ویا بجهت اتمام حجت چنانکه بعد تکلیف کفار که در قیامت نکویند لولا ارسلت الینا رسولا فنتبع
ایاتك ویهلك من هلك عن بینة پس تکلیف بدو قسمت یکی تکلیف حقیقی ودیکر تکلیف ابتلائی ولکن
براین وارد که این امر حقیقی نیست پس تحقیق در جواب اینست که سخن ما در امر حقیقیست ودر اینجا قرینه
قائمست که مراد معنی مجازیست وتخلف ان از اراده ضرر ندارد واز انچه کفتیم ظاهر میشود جواب
از سخن دیکر ایشان که اکر خدا تعالی اراده کرده باشد از کفار ایمان را لازم میاید که غالب شود اراده عبد
ضعیف بر اراده خداوند قوی واین محالست زیرا که میکوئیم که انچه مسلمست از اراده الهیه در انتقام
اراده صدور فعل است از عبد بر سبیل اختیار او نه بر سبیل حتم والزام واز اینجا غلبه ضعیف لازم نمی
اید بلی این سخن در اوامر تکوینیه تمامست ودر اینجا هر که تخلف اراده الهی از مراد نخواهد شد
انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون وبدانکه ظاهر اینست که این ماده ها از اشاعره الزامی
باشد چون ایشان مضایقه از تکلیف بما لا یطاق ندارند چه بسیاری از ایشان منع استحاله ان
عقلا میکنند ولکن میکویند شرعی شرعا وقوع نیافته پس با نکه تصریح همین دلیل منطبق
بر مدعای ایشان میشود باین نحو بکویند که اکر اراده کرده باشد خدا از ایشان تکلیف که نخواهد
بود باشد از او این تکلیف بمحالست وتکلیف بمحال در شرع واقع نشده ومفروض اینست که در
اینجا از شارع صادر شده وواقع شده پس معلوم شد که اراده نشده تا تکلیف باشد دویم انکه امر
صحیحست که بکوید کسی بکسی که ارید منك الفعل ولا امرك به پس اکر امر منفك از اراده نباشد
تناقض لازم میاید وجواب از اینست که تحقیق اینست که ماده امر در وجوب والزام ماخوذ است
چون عرف وشرع بان ناطقست مثل لولا ان اشق علی امتی لامرتهم بالسواك ومثل قول رسول الله ص
لا بل انا شافع در جواب بریره که کفته بود تامرنی یا رسول الله واراده هم بر دو قسم است اراده
حتمیه هست واراده تخییریه هست پس تناقضی نخواهد بود ما بین اینکه از تو میخواهم واما الزام
نمیکنم ومیتواند شد که مراد از اراده در اینجا شهوة باشد یعنی موافقت طبع وباز در ان تناقض
نیست سیم انکه مولا کاهست که امری بعبد خود میکند بدون اراده بغرض جهت اینکه عذر خود را
ظاهر کند در زدن بدون تقصیر ظاهری وبکوید که این عبد فرمان بر نیست پس امر از اراده منفك
میشود جواب اینست که در اینجا چنانکه اراده نیست طلب هم حقیقت نیست واین همان امر ابتلائیست

که پیش

که پیش اشاره کردیم واینمعنی امر حقیقی نیست وبیضاوی در تفسیر ایه شریفه ولو شاء الله لجعل
الناس امة واحدة کفته است که این ایه دلالت میکند بر اینکه امر غیر اراده است واینکه خدا ایمان از
همه کس نخواسته است واینکه انچه را خدا اراده کند البته واقع میشود واین معنی است واو ذلك است
ظاهر وبعد بیان خواهیم کرد که مراد از این مشیت واراده بر سبیل الجاء واضطرار است ومنافی
نیست ما بین مامور بودن ایشان بایمان ها باختیار خود وعدم تعلق اراده که مضطر کند ایشان را
بایمان وعدم اراده ایمان بر سبیل جبر واضطرار غیر عدم اراده ایمانست بر سبیل اختیار وامر بایمان
از اراده بمعنی دویم منفك نشده واینکه کفته است که انچه خدا اراده کند البته واقع میشود مدلول
ایه است بجهة اینکه از ایه مستفاد میشود که اکر اراده میکرد البته واقع میشد معلوم میشود که
اراده نشده است در محل منع است بجهة انکه مسلم اینست که انچه را خواهد از افعال خودش واجب
وقوع اونه انچه را خواسته باشد که غیر بکند از افعال بر سبیل اختیار ومستفاد از ایه اینست
که جعلهم مومنین را نخواسته نه اینکه ایمان اوردن ایشان را نخواسته پس بنا بر این مسلم داریم تخلف
امر را از اراده باینمعنی در این موضع خاص بجهة اینکه امر بایمان شده است جزما ولکن اراده مومن
کردن ایشان را جزما نشده وانچه مطلوب ماست که اراده از امر منفك نمیشود در ما نحن فیه
باید ملاحظه ایمان اوردن ایشان را کرد نسبت بامر بایمان نه مومن کردن خدا ایشان را بامر ومراد
در مسئله اصولیه ومحل نزاع امثال این اراده است نه انچه بیضاوی فهمیده بلی این سخن بیضاوی
در بعض ایات دیکر جاری میشود مثل ولو شاء ربك لامن من فی الارض کلهم جمیعا افانت تکره
الناس حتی یکونوا مؤمنین وما کان لنفس ان تؤمن الا باذن الله ویجعل الرجس علی الذین لا یعقلون
که ظاهر این ایه اینست که ایمان ایشان را نخواسته وجواب از ان اینست که مراد از مشیت در اینجا
مشیت الجائیه واضطراریه است چنانکه دلالت میکند بر ان افانت تکره الناس یعنی بنای
دین بر اختیار واعتبار است نه بر اکراه واجبار پس چنانکه من اکراه نمیکنم ایشان را بر دین تو هم
اکراه ممکن ومؤید اینست همان ایه سابقه الصدر وسایر ایات که باین مضمونست مثل ولو شاء الله
لجعلکم امة واحدة ولکن یدخل من یشاء فی رحمته ودلالت میکند بر اینکه مراد از اراده
ومشیت الجائیه اخبار ائمه اطهار علیهم السلام صدوق رحمه الله در عیون از حضرت امام رضا ع
روایت کرده است انه سئله المامون عن هذه الایة یعنی ولو شاء ربك لامن من فی الارض کلهم فرمود

پس چون واقع نشده

با ایمان

لا یعقلون پس آنحضرت فرمود حدثنی ابی عن آبائه عن امیر المؤمنین علیه السلام قال ان المسلمین قالوا
لرسول الله صلعم لو اکرهت یا رسول الله من قدرت علیه من الناس علی الاسلام لکثر عددنا وقوینا
علی عدونا وقال رسول الله صلی الله علیه وآله ما کنت لالقی الله تعالی ببدعة لم یحدث لی فیها
شیئا وما انا من المتکلفین فانزل الله علیه یا محمد ولو شاء ربک لآمن من فی الارض کلهم جمیعا
علی سبیل الالجاء والاضطرار فی الدنیا کما یؤمن عند المعاینة ورؤیة البأس فی الآخرة ولو فعلت
ذلک بهم لم یستحقوا منی ثوابا ولا مدحا ولکنی ارید منهم ان یؤمنوا مختارین غیر مضطرین لیستحقوا منی
الزلفی والکرامة ودوام الخلود فی جنة الخلد افانت تکره الناس حتی یکونوا مؤمنین واما
اما قوله وما کان لنفس ان تؤمن الا باذن الله فلیس ذلک علی سبیل تحریم الایمان علیها ولکن علی
معنی انها ما کانت لتؤمن الا باذن الله واذنه امره لها بالایمان ما کانت مکلفة متعبدة والجاؤه
اياها الی الایمان عند زوال التکلیف والتعبد عنها فقال المأمون فرجت عنی فرج الله عنک فقد
سیم آنکه در طی کلمات سابقه مستفاد شد که اراده الهیه بر دو قسمست اراده تکوینی و اراده
تکلیفی پس علم بنفع که اراده عبارتست از آن در افعال تکوینیه مخصص بوجود آن ظاهر است
و موجب اختیار احد طرفین مقدور است و اما در افعال تکلیفیه پس معنی اراده خدا تعالی آنست
غاند امثلا که فعل مکلف است و میکند آنرا با امر خدا اینست که حق تعالی عالم بنفع وجود غاند
از برای مکلف هر گاه اختیار کند فعل آن را از روی اختیار نه باین نحو که خدا او را مضطر
کند بفعل و این منافات با وجوب شرعی ندارد بجهت آنکه وجوب شرعی نه معنی الجاء و الزام است
بلکه مراد از آن بیان علم بنفعیست که موصوف بعذاب شدن مکلف آن بر تقدیر عدم اختیار و
فعل پس علم بنفع از تکوینیات اراده است و ظهور اثر تعلق آن بآن شی مراد تکوینست و نیز
و در شرع تعبیر میشود از آن بلفظ کن و اما در تکلیفات پس لفظ امر مثل صلّ تعبیر آنست ظهور
اثر است در تکوینیات که از آن تعبیر میشود بلفظ کن و آن طلبی که لفظ امر دلالت دارد بر آن
همان علم بنفع وجود مکلف به است باختیار مکلف که ظاهر میشود اثر او در فعل مکلف و
بعبارة اخری ظهور اثر تعلق اراده بشی مراد در تکوینیات بلفظ کن است و در تکلیفات
بلفظ کونوا بصیغه امر باب تفعیل و میتوانیم گفت که مراد از اراده الهی در افعال عباد
از امور تکلیفیه رضا باشد یعنی خشنود است بطاعات عباد در واجبات و مستحبات

ودامور

و در امور مباحه بمعنی عدم منافرت و در معاصی منع نکردن ایشان بعنوان مجبوریت که مآل
معنی اراده ان لا یصدر حدیث راجع بآن میشود و از این بابت قول حق تعالی ولو شاء الله
ما اشرکوا و گاه هست که اطلاق میشود مشیت در افعال عباد بنسبت بحق تعالی بر توفیق و خذلان
و ایجاد مانع مثل گردانیدن کاردان حلق اسمعیل و همچنین قول حق تعالی و ما تشاؤن
الا ان یشاء الله مراد از آن اینست که افعال عباد خالی نیست از اینکه یا از راه توفیق است یا خذلان
یا رفع مانع یا ایجاد مانع و بالجمله نه بنده مجبور است بر فعل و نه حق تعالی معزولست از قدرت
و میتوانیم گفت که مراد از اراده افعال عباد همان ایجاد اسباب فعل از اعطاء آلات و قدرت
بر فعل و عدم منع انها هنا مجازا و بهر حال معنی اراده نسبت بعوام مختلف است و ظاهر مذهب
اشاعره چون افعال عباد را حقیقه مخلوق الهی میدانند و قوت کسبی که قایل شده اند نفعی
بایشان ندارد و مآل مذهب ایشان نیز بمذهب جهمیه است که جبر محض باشد پس همه ارادات
الهیه تکوینیه میشوند پس آنچه میشود از افعال از خیر و شر همه باراده حتمیه تکوینیه میشود بنا
بر مذهب ایشان و فرق ما بین خلق عبد وقتی که اراده تعلق باو در آن وقت شده و خلق فعل
او از خیر و شر در وقتی که مرتکب میشود نیست و تحقیق مذهب حق در افعال عباد که امر بین
امرین است و اینکه گاه هست که مشیت الهیه را مدخلیتی در افعال هست بدون اینکه
موجب جبر باشد و اینکه گاهی توفیق شامل عبد میشود و گاهی مخذول میشود مقتضی بسطی است
که اینجا مقام آن نیست و آنچه گفته معنی قضا و قدر و نسبت بافعال بندگان نیز معلوم
شد و ظاهر شد بطلان قول اشاعره که گفته اند همه چیز بقضاء و قدر الهی است چون
مستلزم جبر است و مستلزم اینست که کفر بنده هم از خدا باشد پس آنچه اجماع منعقد شده است
بر آنکه واجب است رضا بقضای الهی باید مراد از قضا در اینجا احکام الهی باشد از تکلیفات
و تکوینات که لایق بآنجناب باشد و بنابراین پس صحیح نیست که بگوییم که همه امور بقضای
الهی است یعنی اینکه اشعری هم نمیتواند بگوید که واجبست رضا بکفر هر چند اعتبار حیثیت
بکند و بگوید که واجب است رضا بآن از حیثیت آنکه فعل الهی است و جایز نیست رضا
بآن از حیثیت آنکه از جهت قوة کاسبه است چون دانستی که اصل قوة کاسبه معنی ندارد و بر فرض
تحقق معنی از برای آن وجوب رضای بآن از حیثیت آنکه فعل الهی است هم معنی ندارد با وجود

انکه خدا تعالی از کفر راضی نیست خصوصا با وجود عدم تاثیر قوة کاسبه و مغلوب بودن ان در
نزد کسب قضای الهی و بهر حال قضا کاهی بمعنی خلق است مثل فقضیهن سبع سموات و کاهی
بمعنی حکم و ایجاب مثل وقضی ربک الا تعبدوا الا ایاه و کاهی بمعنی اخبار و اعلام است مثل وقضینا الی قضینا
بنی اسرائیل فی الکتاب و قدر کاهی بمعنی خلق است مثل وقدر فیها اقواتها و کاهی بمعنی
بیان و اعلام است مثل قدرناها من الغابرین و بهیچ یک از این معانی نمیتوان کفت که همه چیز
بقضا و قدرت الهی است مکر بمعنی علم و بیان و نوشتن در الواح و لکن این نفعی باشعری
ندارد چنانکه دانستی پس در افعال اختیاری عباد تعمیم قضا و قدر بمعنی حکم و ایجاب غلط است
چون مستلزم ایجاب قبایح است و خصوصا اینکه تکلیفات بعضی مستحب و بعضی مکروه و بعضی
مباح و ایجاب در همه اینها بی معنی است و اما انچه حکما کفته اند در معنی قضا و قدر پس انچه
از شارح مواقف منقول است اینست که قضا عبارتست از علم الهی بانچه سزاوار است اینکه وجود
بان نحو باشد یا اینکه بر احسن نظام و اکمل انتظام باشد و همان است که از امینا سند بعنایت
که مبدا فیضان موجودات است از حیثیت اجمال بر احسن وجوه و اکمل وجوه و قدر عبارتست
از خروج همه انها بمرتبه وجود عینی بواسطه اسباب انها بر وجهیکه مقدر است در قضا و از میر
داماد رحمه الله حکایت شده که قضا معلول اول است یعنی عقل اول و قدر سایر معلولات است
که صادر شده از ان بعلت انکه قضا حکم واحد است که مترتب میشود بر و تفصیل و معلول
اول هم چنین است و سایر معلولات بمنزله تفصیل این مجمل است و تو دانستی که این تفسیرها
مخالف انست که از اخبار مستفاد شد و از برای بیان تاویل حدیث مذکور همین قدر از ذکر
مقدمات کافیست پس میکوییم که اظهر توجیهات حدیث اینست که محمول بر تقیه باشد و بر وفق
مذهب اشاعره که اغلب اهل سنت بوده اند و تقیه غالبا از ایشان میشد پس بمقتضای این
دو قول اشاعره که یکی تخلف امر از اراده است و دویم انکه انچه عبد میکند باراده الهی است
و او را در ان اختیاری نیست معنی حدیث این میشود امر الله ولم یشاء یعنی بعضی اوقات
خدا امر میکند و بر طبق امر اراده نمیکند و شاء ولم یامر یعنی بعضی اوقات مشیت و اراده
او متعلق بفعل میشود و حال انکه امر نکرده است بان بلکه کاه هست که نهی کرده است از ان
فعل و لکن مشیت او قرار کرفته که بوجود اید ان فعل بعد از ان امام علیه السلم از برای هر یک

مثال

مثال فرموده اند اما مثال اول پس اینست که فرمود امر ابلیس ان یسجد لادم و شاء ان لا یسجد که در
اینجا امر از اراده مطابق ان منفک شد بلکه اراده ضد مامور به شد که عدم سجود باشد و لو شاء
لسجد یعنی اراده مطابق امر میشد سجود بعمل میاید و این بعینه مذهب ابلیس است که کفت رب بما
اغویتنی و اسناد فعل را بخدا داد و اما مثال دویم پس فرمود و نهی ادم عن اکل الشجرة و شاء ان
یاکل منها و لو لم یشاء لم یاکل و چون امر و نهی در یک مرتبه است در تکلیف و بعینه انچه در امر
کفته اند اشاعره که اراده از امر تخلف میکند باید بکویند که کراهت هم از نهی تخلف میکند و چنانکه کفته اند
که هر چه مشیت الهی قرار کرفته در فعل عبد همان میشود خواه مخالف مامور به و منهی عنه یا موافق
پس در اینجا اشاره لطیفی شده در روایت بتساوی امر و نهی و بیان واضحی هم شد از برای معتقد
که کراهت تخلف کرده از نهی چون نقیض ان بعمل امد و انچه مشیت الهی قرار کرفته از اکل شجره همان
شد و مکذب قول اشاعره است در اینمقام قول ادم صفی الله ربنا ظلمنا پس در اینجا مطلب ایشان
موافق مذهب ابلیس عدو الله شد و مخالف مذهب ادم نبی الله و این حدیث هم موافق تقیه
بر طبق مذهب اشعری شد و لکن از برای زیرک فطن از ذکر امام علیه السلام این دو مثال را که مستلزم
تذکر حکایت ادم و اظهار تقصیر خود است تنبیه باقی مانده بر حقیقت فلیفهم ذلک و عارف رومی
هر چند در مقامات متعدده از قولش جبر ظاهر میشود و لکن در اینمقام تصریح کرده باینکه جبر مذهب
ابلیس است لکن بنای او بر تعمیم جبر است با تمام متعدده از جزئی و کلی و غیر ذلک پس میتوان تکیه
کرد که مذهب او اختیار است و از سفر پنجم در اخر کلام مخاصمه جبری و قدری سخنی کفته است که
جامع شتات کلمات او است و مستلزم جبر واقعی است و انچه در اینمقام کفته است در سفر چهارم
اینست   از پدر اموز ای روشن جبین   ربنا کفت و ظلمنا پیش از این   نه بهانه کرد
و نه تزویر ساخت   نه لوای مکر و حیلت بر فراخت   باز ان ابلیس بحث اغاز کرد
که بدم من سرخ رو کردیم زرد   رنگ رنگ تست صباغم توی   اصل جرم و افت
و داغم توی   هین بخوان رب بما اغویتنی   تا نکردی جبری و کژ کم تنی   بر درخت جبر تا کی
برجهی   اختیار خویش را یکسو نهی   همچو ان ابلیس و ذریات او   با خدا در جنگ و
اندر کفتکو   و اما اکر خواهیم حدیث را حمل بر تقیه نکنیم تاویلات دیکر میتوان کرد
مثل اینکه بکوییم که مراد از مشیت اول مشیت لازم است و از مشیت دویم مشیت تخییری است

ومراد این باشد که حق تعالی کاهی امر میکند بچیزی وآنچیز را باراده لازمه نمیخواهد بلکه باراده تخییریه میخواهد وکاهست که میخواهد انچیز را باراده تخییریه وامر نمیکند بان بلکه کاهست که نهی میکند از ان ومال معنی این دو یکی باینست که خدا اراده میکند از بندکان که باختیار خود ما بوقت بجا بیاورند وباختیار خود منهی عنه را ترک کنند پس هرکاه منهی عنه را بجا بیاورد باختیار خود ساقط بر ان اینکه بسبب اراده اینکه او فعل را باختیار کند مبتلا شدن بارتکاب آن ولکن اراده او نسبت باین در ترک ان اراده حتمیه بود مرتکب ان فعل نمیشد ودلالت میکند بر این تاویل قول حق تعالی که میفرماید ولو شاء الله لجعل الناس امة واحدة ولا یزالون مختلفین الا من رحم الله و لذلک خلقهم وتمت کلمة ربک لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعین یعنی اکر میخواست خدا از لازمه اینکه همه مردم یکفرقه باشند وهمه اهل ایمان باشند همراینه چنین میکرد ولکن نخواست که ایشان بجبر واضطرار ممکن کند بلکه خواست که باختیار خود بفکر وعقل واعتبار اختیار دین کنند وباین سبب اختلاف در میان ایشان مستمر است وبسیاری بسبب عدم انصاف وتخلیه وتقلید اباء وامهات راه باطل را پیش میکروند مکر کسی را که خدا رحم کند که هرکاه باعدم تقصیر در استدلال وبذل جهد حیران بماند خدا او را هدایت کند وتوفیق دهد ودستکیری کند ولذلک خلقهم یعنی از برای اختیار حق که از سیاق کلام فهمیده میشود خلق کرد ایشان را وچون بسیاری در طلب حق کوتاهی کردند وبا بجهاختیار خود طرف باطل را کرفتند اتمام شد کلام پروردکار که خبر داده است که جهنم را پر میکنم از جن وانس پس اکر اختیار نبود وهمه را مجبور ومضطر میکرد بر ایمان دیکر کسی مستحق جهنم نبود واین کلمه پروردکار تمام نمیشد پس از این ایه شریفه برامد که حق تعالی ایمان را از بندکان خواسته ولکن بر سبیل جبر واضطرار نخواسته پس معنی حدیث که فرموده آست امر الله ولم یشاء اینست که کاهی خدا امر کرد وطلب کرد بعنوان اختیار مکلف ومشیت و اراده او بعنوان اقرار نکرفت که بر سبیل اضطرار ماموربه را بجا اورد چنانکه در این ایه شریفه همین مراد است وشاء ولم یامر یعنی کاهی هم مشیت واراده او بعنوان اختیار قرار کرفت که بنده در فعل باختیار خود اطاعت کند وحال انکه ان فعل مطلوب او نیست واو را بان امر نکرده بلکه او را نهی کرده که در عرف میتوان کفت که هرکاه مولی نهی کند بنده را از امری ولکن او را فاعل مختار کرده باشد واسباب فعل وترک هر دو را برای او مهیا کرده باشد

واین بنده

برای او مهیا کرده باشد واین بنده بسوء اختیار خود ان منهی عنه را بجا اورد عرفا میکویند که اقا خواست که این بشود یعنی چون میدانست که این عبد بد میکند بنابر این اسباب کردن ان عمل را برای او مهیا کند پس کویا خواسته است که ان را بکند پس بعد از ان امام عم دو مثال ذکر کرد یکی در ماده ابلیس که امر بسجده شد ولکن اراده حتمیه نخوبکه ابلیس را مجبور ومضطر کند بسجود بعمل نیامد مثل ایمان ناس در ایه شریفه پس حضرت فرمود امر ابلیس ان یسجد لادم وشاء ان لا یسجد یعنی امر کرد ابلیس را بسجده وچون امر او واراده او بعنوان اضطرار وجبر نبود بلکه بعنوان اختیار بود با وجود تهیا اسباب مخالفت از برای ابلیس از کبر ونخوت وحسد ذاتی پس کویا که خدا خواسته بود که سجده نکند بهمان معنی که در مثال عبد ومولی کفتیم نسبت بفهم عرفی واکر بجای وشاء ان لا یسجد ولم یشاء ان یسجد بود چنانکه در عبارة سائل مذکور است صریح بود در نفی مشیت اضطراریه ولکن این کلام شریف اشاره بان هم دارد وانچه بعد از این فرمود ولو شاء لسجد مراد از ان مشیت اضطراریه است که باین کلام نفی ان شد چنانکه در ایه شریفه وبعد از ان فرمود ونهی ادم عن اکل الشجرة وشاء ان یاکل منها یعنی نهی کرد ادم را از اکل شجره ومشیت واراده او قرار کرفت که بخورد از ان یعنی بهمان معنی که اهل عرف در مثال عبد ومولی میفهمند چنانکه اسباب اکل از وسوسه شیطان وقوة بکیشتر شهویه وامثال ان از برای او حاصل بود وباوجود این خدا تعالی او را باختیار خود کذاشت ومجبور ومضطر نکرد بر ترک اکل پس اهل عرف کویند که خدا خواست که بخورد بهمان معنی ولو لم یشاء لم یاکل یعنی اکر این مشیت اختیاریه که اختیار او را ادم قرار داد واسباب را برای او مهیا ~~کرد اکر این نبود ودر عوض این مشیت جبریه واضطراریه الهی قرار داد واسباب را برای او مهیا کرد اکر این~~ نبود ودر عوض این مشیت جبریه واضطراریه الهی قرار میکرفت بر ترک اکل هر اینه نمیخورد ونظیر انچه کفتیم در مقدمات که مراد از مشیت خدا در افعال عباد میتواند شد که توفیق وخذلان وایجاد مانع باشد پس امر کرد ابلیس ان یسجد لادم وشاء ان لا یسجد خذله ولم یوفقه باشد یعنی شیطان را بخود واکذاشت ومعنی امر ابراهیم ان یذبح اسحق ولم یشاء که در بعض اخبار وارد شده اینست که بعد امر بذبح مانع او شد وکارد را از خلق او برکردانید الحال اکتفا میکنیم در این مقام بهمین قدر بعلت قلة فرصت وکتبه مؤلفه الفقیر الی الله القدیر ابن الحسن الجیلانی ابو القاسم نزیل دار الامان قم صانها الله عن الطغیان والتصادم ویوم الثلثاء الرابع عشر من الصفر ختم بالخیر والظفر من سنة الف ومائتین

وتوفیق نداد او را وهمچنین معنی نهی ادم عن اکل الشجرة وشاء ان یاکل همین خواهد بود یعنی توفیق نداد او را از برای نخوردن واو را بخود واکذاشت ح

مطلب هشتم از خاتمه در امور کلیه مفیده در حفظ صحت و از الهٔ مرض منتخب از کتاب

طب النبی که یکی از فضلاء محدثین که در طب نیز غایت مهارت داشته از کتب احادیث صحیحه انتخاب

و از مشکات خاندان نبوت اقتباس نموده و بقواعد طبیه مطابق ساخته باید دانست که ائمهٔ

از انبیاء ع خصوصًا ختمی پناه ص و اهل بیت و اوصیاء آنحضرت که جل و کل کلام ایشان منتهی بمعین علم از

ینبوع علوم و حکم میشود همه معدن و منبع جمیع علوم بوده اند و اینچه علما و حکما متبحر بتفکر و تعقل

و ریاضت و استفاده از امثال خود و کثرت تتبع و تجارب حاصل نموده اند آنچه ائمه علم بی واسطه

مذکورات از مبدء فیاض انی اعلم ما لا تعلمون مستفیض گردیده و آنچه در دست ایشان بمشقت

عام بقشور آن رسیده خلاصه و لبوب همه بدست مبارک و عمده نامده و لیکن چون عقول مکدره

و نفوس ناقصه قدره تفهم حقیقت کلامی که اصل آنرا علیم علام اعلام نموده باشد نیست بعضی احادیث را

که متعلق باغذیه و ادویه و معالجه امراض است خلاف واقع تصور میکنند و در حقیقت تصور و اعتقاد

ایشان خلاف واقعست نیز اگر راه بمطلب از نبرده بظاهر معنا آن حکم میکنند چنانکه بجهه آنحضرت جهت

استطلاق بطن امر بشرب عسل فرموده چون بظاهر این حدیث نظر کرده اند دیده اند که عسل ملین و جالی و مفتح

و سریع الاستحاله است و جوب از دیاد اطلاق پس این حکم را منافی قول اطبا میدانند اما اداه بلم از نبرده اند

که آنحضرت جهت استطلاق بطنی که بسبب کثرة و تشبث بلاغم لزجه بمعده و تبرید و اضعاف آن معده و هضم را

امر نمود و در اینصورة از انفع معالجاتست پس بعضی احادیث از این قبیل و بعضی از احادیث موضوعه است

و جامع کتاب مذکور بعد از تحقیق و تصحیح احادیث و تطبیق آن با قوال اطبا مضامین و معانی مقتبسه را

بترتیب مشروحا و مبسوطا بیان نموده قال رسول الله ص فی فضیلة صحة البدن التی لا یحصل سعادت

الدارین الا بها و وجوب حفظها بتعدیل اسبابها فی عدة مواقع لا نحصیها و فی اجوبة السائلین عن احب الاشیاء

و افضلها العافیة و منها انه قال ص من اصبح معافا فی جسده امنا فی سربه و عنده قوة یومه فکانما

حیزت له الدنیا و قال ص اسئلوا الله الیقین و المعافاة فما اوتی احد بعد الیقین خیرا من العافیة فجمع بین

عافیتی الدین و الدنیا و لا یتم صلاح العبد فی الدارین الا بالیقین و العافیة فالیقین یدفع عنه عقوبات

الاخرة و العافیة تدفع عنه امراض الدنیا فی قلبه و بدنه و قال ایضا ما یسئل الله احد شیئا احب الیه من العافیة

روی عن ابو درداء انه قال قلت یا رسول الله لان اعافی فاشکر احب الی من ان ابتلی فاصبر فقال و رسول الله

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی
واقف - مرحوم استاد سید محمد باقر مولوی
عرب شاهی سبزواری محرم الحرام ۱۴۰۵

محمد